

Für Heike, Max und Kathrin

Vorwort

Dieses Buch ging aus verschiedenen in den Jahren 2012 bis 2015 in den ‚Mitteilungen der Karl-May-Gesellschaft‘ veröffentlichten Aufsätzen hervor. Diese Texte wurden zu einem systematisch gegliederten Ganzen zusammengeführt, überarbeitet und um umfangreiche neue Forschungsergebnisse ergänzt. So entstand der erste breiter angelegte Vergleich zwischen Karl May und Hermann Hesse.

Ich habe mich intensiv mit dem Werk und der Biographie Hermann Hesses beschäftigt, bin aber in der Karl-May-Forschung verankert. Die vorliegende Untersuchung blickt somit auf Hesse aus der Sicht des ‚Karl-May-Experten‘. Dabei bin ich der Überzeugung, dass eine von May ausgehende Betrachtung der beiden wohl wirkungsmächtigsten deutschen Schriftsteller des 20. Jahrhunderts auch einen Beitrag zur Hesse-Forschung leisten kann. Deshalb habe ich mich bemüht, den Text so zu formulieren, dass auch Lesern, die eher mit Hesse als May vertraut sind, ein Zugang möglich ist.

Diese Untersuchung hat nicht den Anspruch, eine umfassende, integrative Studie zu Karl May und Hermann Hesse zu sein. Ihr Ziel ist es, anhand einer vertieften Analyse wichtiger Aspekte aus Leben und Werk der beiden ‚Bekanntnisschriftsteller‘ zu zeigen, dass May und Hesse (in Abwandlung des von Klaus Funke für Karl May und Sascha Schneider verwandten Begriffs ‚Geistesbrüder‘) Seelenbrüder waren, deren – sich in Stil, Sujets und Darstellung der Akteure stark unterscheidende – Werke das Anliegen verbindet, die Leser zu einer autonom gestalteten, inneren Reise hin zu einem transzendenten Humanismus anzuregen.

Herrn Dr. Florian Schleburg gilt mein ganz besonderer Dank für seinen engagierten und zeitaufwändigen Einsatz für dieses Buch. Dank gilt auch dem Deutschen Literaturarchiv Marbach, Herrn Hans-Dieter Steinmetz und Herrn Dr. Johannes Zeilinger für die Bereitstellung von Bildern sowie – last but not least – der Karl-May-Gesellschaft, die mir seit 1977 ein außerordentlich anregendes Umfeld für meine Beschäftigung mit einem Fixstern an meinem literarischen Firmament bietet und deren Vorstand die Veröffentlichung der ‚Seelenbrüder‘ ermöglicht hat.

Inhalt

1. Kapitel	Zwei Vielgelesene	11
2. Kapitel	Psychische Deformation als Triebfeder von Kunst	15
3. Kapitel	Kunstverständnis und literarische Programmatik	20
4. Kapitel	Das Menschenbild bei May und Hesse	27
4.1	Die Polarität des Menschlichen	28
4.2	Identität und Autonomie des Menschen	33
4.3	Die Erziehung des Menschen	37
4.4	Der vollendete Mensch	39
5. Kapitel	Mystische Spiritualität und Ethik	42
5.1	Mystische Konzepte	43
5.2	Das Gottesbild	45
5.3	Das Verhältnis von Gott und Schöpfung	48
5.4	Liebe	53
5.5	Jesus Christus	59
5.6	Die unio mystica	62
5.7	Das Böse	65
5.8	Tod und Jenseits	71
5.9	Entwicklungsvorstellungen	74
5.10	Transkonfessionelle Religiosität	82
5.11	Vergleich	84
6. Kapitel	May und Hesse auf Orientfahrt	89
6.1	Deutsche Literaten im Orient	89
6.2	Reisemotive	90
6.3	Reiseverläufe	94
6.4	Wirkung der Reisen	100
6.5	Erste Ernte der Reisefrüchte	102
6.6	Zweite Ernte der Reisefrüchte: Die umfassende Vergeistigung des Orients	120
6.7	Fazit	132
7. Kapitel	Musik bei May und Hesse	134
8. Kapitel	May und Hesse als Pazifisten	139
9. Kapitel	Die Seelenbrüder Karl May und Hermann Hesse	144
	Literaturverzeichnis	146
	Abbildungsnachweis	156
	Anhang 1	157
	Anhang 2	160

1. Kapitel

Zwei Vielgelesene

Hermann Hesse und Karl May haben nicht nur Millionen von Lesern fasziniert, ihr Leben und ihre Werke sind auch Gegenstand intensiver Forschungen. Bei beiden Autoren übersteigt der Umfang der Sekundärliteratur mittlerweile den ihres Werkes. Obwohl die vorliegenden Studien natürlich auch die Einordnung von Hesse und May in das geistige und literarische Umfeld des 19. und 20. Jahrhunderts zum Gegenstand haben, gab es bislang keine vergleichende Untersuchung zu diesen beiden Autoren. Dies ist nicht verwunderlich: Blickt man auf die ‚Außenseite‘ der dichterischen Gestaltung des Stoffes und die Wahl der Sujets dieser beiden Schriftsteller, so erkennt man kaum Berührungspunkte zwischen dem empfindsamen Ästheten, wortmächtigen Poeten, ethischen Humanisten und feinsinnigen Psychologen Hesse, der 1946 mit dem Literaturnobelpreis ausgezeichnet wurde, und dem Phantasten May, der nie als preiswürdig angesehen wurde.

So ging seitens der May-Forschung der Jurist Claus Roxin 1970 davon aus, dass es „keine literarische Verwandtschaft“ der beiden Autoren gebe.¹ Nach der damals von ihm publizierten Studie ist ein Vergleich „vom ästhetischen Standpunkt aus unergiebig“.² Parallelen „unter leserpsychologischem Aspekt“ schließt Roxin allerdings nicht aus und weist darauf hin, dass beide Autoren in ganz unterschiedlicher Weise – Hesse mit seinem „Weg nach Innen“ und May mit seinem „Aufbruch in ein exotisches Phantasie Reich“ – die „Fesseln der bürgerlichen Alltagsrealität [...] zerbrechen“ und so auf ihre Leser, insbesondere Heranwachsende, wirken.³ Eine weitere Parallele sieht Roxin im Pazifismus, der Hesse lebenslang und May im Alter prägte.⁴

Allerdings hat die Forschung, insbesondere zu Karl May, seit 1970 Erkenntnisse zu Tage gefördert, die neue Ansatzpunkte für eine vergleichende Analyse aufzeigen. Wurde Hermann Hesses Werk, trotz mancher abschätziger Urteile, schon seit jeher der anspruchsvollen Literatur zugerechnet, ist auch für Karl May mittlerweile nachgewiesen, dass seine literarischen Schöpfungen nicht nur exotische, eskapistische Abenteuererzählungen, sondern ebenfalls – zunächst in un- oder halbbewusster Verarbeitung biographischer Ereignisse, später in ambitionierter künstlerischer Gestaltung – ‚Reisen ins Innere‘ des Menschen sind. Mays Bedeutung als spirituell motivierter Autor mit hohem ethischem Anspruch wird in vielen Untersuchungen verfochten. Selbst die literarische Qualität der vor dem künstlerisch bedeutsamen Spätwerk entstandenen literarischen Produktion Mays wird mittlerweile aufgrund vertiefter Befassung mit seiner Erzähltechnik differenzierter und insgesamt deutlich positiver gesehen als einst. Der in Quellenstudien geführte Beweis, dass May in hohem Umfang fremdes Gedankengut übernahm, hat der Wahrnehmung seines Werkes als unverwechselbares Original im Kern nichts anhaben können. Kulturwissenschaftliche Untersuchungsansätze ermöglichen mittlerweile eine Einordnung von in Mays Werk vermittelten Aussagen in den historischen, sozialen und politischen Kontext seiner Zeit.

1 Roxin, Hesse Pazifismus, S. 12.

2 Ebd.

3 Ebd.

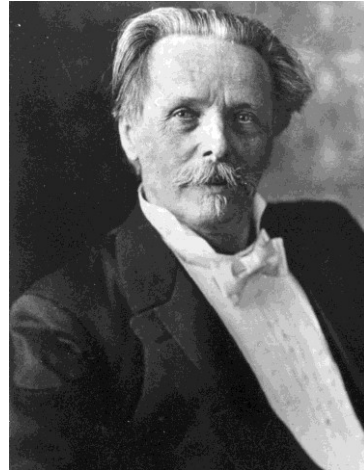
4 Ebd., S. 13f.

Die Vielfalt der Erträge der May-Forschung soll hier Ausgangspunkt für einen neuen Blick auf mögliche Affinitäten von Karl May und Hermann Hesse sein. Angesichts des mittlerweile anerkannten Rangs Mays ist heutzutage auch die Gefahr geringer, mit einem solchen Versuch von vornherein auf Unverständnis zu stoßen oder sich dem Vorwurf auszusetzen, es gehe nur um den Versuch der Aufwertung eines Trivialschriftstellers durch den Vergleich mit einer anerkannten literarischen Größe.

Roxins Feststellungen von 1970 sind insoweit unverändert gültig, als bei einer vergleichenden Betrachtung der beiden Autoren nicht die äußere Thematik ihrer Werke oder die Art und Weise der poetischen Gestaltung als zentraler Ansatzpunkt gewählt werden kann. Zu offensichtlich ist, wie auch die dieses Buch eingestreuten Anfänge von jeweils drei Romanen Mays und Hesses belegen, der Unterschied bei der Wahl der Sujets und der Art ihrer literarischen Aufbereitung. Mays Schreibstil ist – vor dem 1899 veröffentlichten Orientroman *Am Jenseits* – „sicher frei von literarisch-ästhetischen Ambitionen, in den Erzählungen dominiert der Dialog, und Mehrdeutigkeit, Reflexionen oder Abstraktionen finden kaum statt. Die Protagonisten treten meist als fertige Gestalten ohne große Entwicklung auf, und Individuen wie Gruppen werden häufig in Stereotypen beschrieben“.⁵



Hermann Hesse



Karl May

Hesses Stil und Darstellungsweise sind zwar meist durchaus eingängig, aber doch künstlerisch ambitioniert, wiewohl er nur in seiner Frühphase einem ausgesprochenen Ästhetizismus huldigte. Auch in seinen Werken wird gereist, aber nicht in exotische, phantastische Abenteuerwelten außerhalb der durch bürgerliche Normen geprägten Zivilisation. Bei Hesse finden wir keinen übermächtigen, unverletzlichen Ich-Helden, der allen anderen Protagonisten überlegen ist und alles regelt. Seine Charaktere stehen zwar, worauf noch einzugehen sein wird, häufig für die von ihm aufgrund seines eigenen Lebensgefühls postulierte polarische Spaltung alles Menschlichen, sie sind aber nicht holzschnittartig, sondern psychologisch nuanciert gezeichnet.

5 Zeilinger, *Islamrezeption*, S. 167. Das Zitat von Zeilinger, das für eine Vielzahl ähnlicher Feststellungen in der Sekundärliteratur steht, habe ich aufgrund seiner Prägnanz ausgewählt.

Die ersten drei Sätze der ersten Romane Karl Mays und Hermann Hesses

Karl May, *Der beiden Quitzows letzte Fahrten* (1876/77), S. 9:

Westlich von dem kleinen Ländchen Bellin lag der Zotzen. Es war das ein Wald, welcher zu der Zeit, von der wir erzählen, alle Erscheinungen eines nur wenig begangenen Urwaldes bot. Im Sommer, wenn die Strahlen der Sonne ihren Weg durch das dichte Laubwerk nahmen und von den golden und purpurn umsäumten Blättern zitternde Reflexe wie sprühende Karfunkel um die riesigen Stämme und das kenorrige Geäste blitzten, herrschte hier ein gar reges, thierisches Leben, denn Bären, Wölfe, Luchse, Schweine, Hirsche, Rebe, Füchse, wilde Katzen und anderes Wild trieb zwischen den umgestürzten und modernden Bäumen oder in den von Bessingesträuch und Farrenkäufern verdeckten Vertiefungen sein Wesen, giftige Schlangen lauerten im tiefen, feuchten Moose, und es bedurfte wohl eines nicht gewöhnlichen Muthes, in diesen wilden Gründen dem edlen Waidwerke obzuliegen.

Hermann Hesse, *Peter Camenzind* (1904), S. 219:

Im Anfang war der Mythos. Wie der große Gott in den Seelen der Inder, Griechen und Germanen dichtete und nach Ausdruck rang, so dichtet er in jedes Kindes Seele täglich wieder. Wie der See und die Berge und die Bäche meiner Heimat hießen, wußte ich noch nicht.

Eine vergleichende Untersuchung zu May und Hesse muss somit am literarischen Selbstverständnis der Autoren, den inneren Triebfedern ihres Schaffens, an ihrem Verständnis des Menschlichen in der Welt und am mystisch gefärbten ethisch-spirituellen Gehalt ihrer Werke ansetzen.

Die Lebenszeiten von Karl May und Hermann Hesse überschneiden sich immerhin um fast 35 Jahre. Zu Mays Lebzeiten erschienen Hesses Romane *Peter Camenzind* (1904), *Unterm Rad* (1906) und *Gertrud* (1910) sowie mehrere Bände mit kürzeren Prosatexten und Gedichten. Zum Zeitpunkt von Mays Tod 1912 war Hesse bereits ein arrivierter Autor. Beider Wege hätten sich in Kirchheim unter Teck kreuzen können. May besuchte um die Wende des 19. und 20. Jahrhunderts wohl mehrfach, sicher aber 1901, mit seiner Frau Emma in der württembergischen Stadt den befreundeten Fabrikanten Max Weise.⁶ Hesse verbrachte dort im August 1899 mit Freunden „einige frohe und ausgelassene Ferientage“.⁷ Eine ‚Begegnung‘ zwischen Hermann Hesse und Karl May gab es auch auf Hesses Orientreise 1911: In seinem Reisetagebuch notiert er am 17. Oktober 1911 während des Aufenthalts in Palembang (Sumatra): *In der ‚Industrielle Matschappji‘ hier, die auch eine kleine Papeterie und Buchhandlung betreibt, sind die wildesten holländischen Detektivromane (übersetzte) und die Schriften von Karl May etc. zu haben...⁸* Hesse und May hatten auch mindestens einen gemeinsamen Bekannten: Alfred Biedermann (1884–1971), ein badischer Bahnbeamter und Schriftsteller, der ab 1898 mit May in Briefkontakt stand und ab 1922 in den Karl-May-Jahrbüchern publizierte, war 30 Jahre lang mit Hesse befreundet.⁹

6 Vgl. hierzu Lowsky, Kirchheim, und Wörner, Kirchheim.

7 Zeller, S. 44.

8 Hesse, Notizen, S. 156 (Klammerzusatz von Hesse).

9 Serden, S. 24.

Karl May hat Hermann Hesse zur Kenntnis genommen: in seiner Bibliothek stand dessen *Peter Camenzind*.¹⁰ Wir wissen auch, dass Hermann Hesse um 1919 Mays *Schatz im Silbersee* und *Von Bagdad nach Stambul* gelesen hat¹¹ und schätzte. Hesse bezeichnet May in einem Zeitungsartikel als *glänzendste[n] Vertreter eines Typs von Dichtung, der zu den ganz ursprünglichen gehört, und den man etwa „Dichtung als Wunscherfüllung“ nennen könnte*, und erkennt damit eine psychische Triebfeder seines Schaffens: *In dicken Büchern erfüllt er sich alle Wünsche, die das Leben ihm unerfüllt ließ...*¹² Er überschätzt sogar die Wirkung des Werkes Karl Mays: *Wie muss er auf die Jungen wirken! Hätte er doch den Krieg noch erlebt und wäre Pazifist gewesen! Kein Sechzehnjähriger wäre mehr eingerückt.*¹³ Hier wird allerdings auch deutlich, dass Hesse kein Kenner Mays war und seine May-Lektüre nur eine Episode gewesen sein muss. Er beschenkte jedoch seine Söhne mit May-Büchern und protestierte etwa 1922 gegen das May-Verbot in einem Schweizerischen Landerziehungsheim, in dem einer seiner Söhne Schüler war.¹⁴

Im Folgenden wollen wir Gemeinsamkeiten und Unterschieden der beiden Schriftsteller nachspüren. Ausgehend von den psychischen Triebfedern ihres Schaffens, ihrem Kunstverständnis und ihrer literarischen Programmatik lassen sich Schnittmengen des Menschenbildes sowie von Ethik und mystischer Spiritualität erschließen. Blicke auf Mays und Hesses Verständnis von Musik und auf ihren Pazifismus runden das Bild ab. Es wird sich erweisen, dass eine von diesen Ansatzpunkten ausgehende vergleichende Analyse mehr als nur punktuelle Überschneidungen in der literarischen ‚Mission‘ sowie im Welt- und Menschenbild der beiden Autoren zu Tage fördert.

10 Kandolf/Stütz, S. 277. Da das Buch nach Auskunft des vormaligen Kustos des Karl-May-Museums Radebeul, Hans Grunert, mittlerweile verschollen ist, kann nicht mehr geklärt werden, ob May das Werk gelesen hat.

11 Roxin, Hesse Pazifismus, S. 12.

12 Hesse, May, S. 355.

13 Ebd., S. 357.

14 Roxin, Hesse Leser, S. 51.

2. Kapitel

Psychische Deformation als Triebfeder von Kunst

Karl May und Hermann Hesse waren psychisch deformierte Menschen. Dies drückt sich in ihrer Biographie aus. Hesse, der in einem – von evangelisch-pietistischer Religiosität geprägten – bildungsbürgerlichen Milieu¹⁵ im schwäbischen Städtchen Calw und in Basel aufwuchs, musste bereits im Alter von sechs Jahren Anfang 1884 aufgrund der Überforderung der Eltern durch den „widerspenstigen Erstklässler“ im Knabenhaus einer Missionsschule untergebracht werden.¹⁶ Bis nach der Pubertät blieb er ein extrem schwieriges Sorgenkind. Dabei könnte er sich im Grenzbereich kriminovalenter Konstellationen bewegt haben. Der Hesse-Biograph Freedman beschreibt einen „Kreislauf aus Überschreitungen, Strafe, Verzeihung und Tränen [...]“: Hermann stahl Feigen und wurde bestraft; Hermann legte ein Feuer; Hermann kränkelte und war unleidlich [...]. Hermann bekam Wutausbrüche¹⁷. Mit der Flucht aus dem Evangelischen Theologenseminar im Kloster Maulbronn,¹⁸ die später im Roman *Unterm Rad* in der Gestalt des Schülers Hermann Heilner literarisch verarbeitet wurde, brach Hesse 1892 im Alter von vierzehn Jahren aus dem Gefüge bürgerlicher Normen aus. Trotz vielfältiger Anläufe konnte er das Gymnasium nicht abschließen. 1893 war seine „Anpassung an einen gesellschaftlich akzeptierten Lebensweg [...] zu Ende“.¹⁹ Hesse scheiterte somit bereits im Jünglingsalter, konnte sich aber relativ rasch als Achtzehnjähriger – mit der Aufnahme seiner Buchhändlerlehre in Tübingen im Jahr 1895 – stabilisieren. Er verhielt sich nie wirklich asozial, war jedoch zeitlebens kein ‚Normalbürger‘. Dies drückt sich beispielsweise in seinem ständigen Schwanken zwischen bürgerlicher Sesshaftigkeit und Veränderungsdrang²⁰ aus, das erst in späteren Jahren mit dem Einzug in die ‚Casa Hesse‘ in Montagnola am Luganer See endete.

May, der in extremer Armut aufwuchs, war zunächst ein angepasstes Kind und ein guter Schüler, was auf die im Vergleich zu Hesses bürgerlicher Umgebung wesentlich rigidere Sozialkontrolle in der Weberfamilie zurückzuführen sein könnte. Ein erster Ausbruch dürfte der von May in seiner Autobiographie *Mein Leben und Streben* (1910)²¹ berichtete Fluchtversuch des jungen Karl nach Spanien gewesen sein, der bereits in Zwickau endete.²² Sozial auffällig wurde der Lehramtsaspirant May erstmals im Alter von siebzehn Jahren, im November 1859, mit dem Diebstahl einiger Kerzen im Waldenburger Lehrerseminar.²³ Dem bestandenen Lehrerexamen 1861 und einer kurzen Tätigkeit als Hilfslehrer folgte bald der Ausschluss aus einer ‚bürgerlichen Karriere‘ durch die Streichung von der Liste der Schulumtskandidaten im Juni 1863 als

15 Beide Eltern Johannes Hesse (1847–1916) und Marie Hesse (1842–1902) waren zunächst im evangelischen Missionsdienst in Indien tätig. Johannes Hesse stand in Diensten des Calwer Verlagsvereins, des Verlagshauses der Basler Mission. Vgl. Zeller, S. 12ff.

16 Freedman, S. 44.

17 Ebd., S. 57. Die Schilderung bezieht sich auf den dreizehnjährigen Hesse.

18 Ebd., S. 62ff.

19 Ebd., S. 73.

20 Freedman, S. 267, 269, 301, 407.

21 May, LuS, S. 74f., 85f.

22 Ein Realitätsgehalt dieser Darstellung ist umstritten, aber durchaus anzunehmen. Vgl. Wohlgemuth, LuS, S. 13f.

23 Umfassende Darstellung z. B. bei Seul, Old Shatterhand, S. 14ff.



Geburts Haus Hermann Hesses,
Calw (Württemberg)



Geburts Haus Karl Mays,
Hohenstein-Ernstthal (Sachsen)

Folge der Mitnahme der Taschenuhr seines Logisnachbarn an Weihnachten 1861.²⁴ Danach eskalierte Mays Auflehnung gegen die Regeln der ‚Normalgesellschaft‘. Es kam zu kriminellen Phasen in den Jahren 1864 und 1869²⁵ mit einer ganzen Reihe von Eigentums- und Vermögensdelikten. Erst nach der Entlassung aus seiner zweiten längeren Haftstrafe im Zuchthaus Waldheim am 2. Mai 1874 und der Etablierung im Beruf des Redakteurs und Schriftstellers glückte Mays äußere Resozialisierung. Ein unauffälliger ‚Durchschnittsbürger‘ war er – trotz betonter Anpassung seines äußeren Habitus und Wohnumfeldes an die bürgerlichen Normen – nie, wie insbesondere der weitere Ausbruch aus der ‚Normalität‘ in der Phase der ‚Old Shatterhand-Legende‘ 1892 bis 1899²⁶ zeigt, als May sich in Wort und Bild die Identität seiner Superhelden zu eigen machte.

Schlüssel zur ‚Resozialisierung‘ beider Autoren war die Literatur. Hesse wollte bereits früh Dichter werden und setzte diesen Plan schon als junger Buchhändler um: Sein erstes Buch, den Gedichtband *Romantische Lieder*, veröffentlichte der Einundzwanzigjährige im Herbst 1898.²⁷ May konnte sich nach seiner Haftentlassung im Mai 1874 rasch als Schriftsteller etablieren und damit seine ‚kriminelle Karriere‘ beenden.

Wir können somit Ähnlichkeiten zwischen den Krisenphasen sozialer Auffälligkeit in Mays und Hesses Leben und ihrer Lösung durch literarische Tätigkeit feststellen. Dies führt zu der Frage nach der Relevanz psychischer Probleme für das Schaffen beider Autoren und der Bedeutung der literarischen, künstlerischen Betätigung als Therapeutikum zur Linderung und Verarbeitung psychischer Deformationen.

²⁴ Ebd., S. 21ff.

²⁵ Ebd., S. 29ff.

²⁶ Zusammenfassend hierzu Heermann, S. 299ff.

²⁷ Freedman, S. 95ff. (106).

Hermann Hesse litt unter einer Neurose. Als Schüler stand er an der Schwelle der Einweisung in die Psychiatrie²⁸ und war aufgrund seiner psychischen Probleme ein „Invalidler von sechzehn Jahren“.²⁹ Dabei äußerten sich seine Probleme auch dadurch, dass er sich einerseits „an den verschiedenen Orten seiner Verbannung“ in seiner wechselvollen Schullaufbahn nach Hause sehnte, andererseits das heimatliche Umfeld nicht ertragen konnte, wenn er dort war.³⁰ Dies erinnert an Mays Bericht über seine Zeit als Straftäter, nach dem die ihn zur Kriminalität treibenden *inneren Stimmen umso mehr verstummten, je weiter ich mich von der Heimat entfernte, und wieder umso deutlicher wurden, je mehr ich mich ihr wieder näherte*.³¹ Hesse war zeitlebens von Depressionen geplagt und erlitt nach dem Tod seines Vaters 1916 einen schweren psychischen Zusammenbruch, den er in einer psychoanalytischen Therapie bei Dr. Josef B. Lang, einem Schüler C. G. Jungs, aufarbeitete.³² Hesse setzte sich somit schon relativ früh bewusst mit seiner seelischen Deformation auseinander. Dies geht sogar so weit, dass er sich in dem autobiographischen Prosatext *Kurgast* (1924/25) selbst als *Psychopath[en]* charakterisiert.³³ Hesse erkannte die psychische Deformation als die Triebfeder seines künstlerischen Schaffens. Diese Thematik wird beispielweise in der Erzählung *Klingsors letzter Sommer* (1920) angesprochen. Ihr Protagonist, der berühmte Maler Klingsor, leidet unter psychischen Problemen: *Oh, kürzer, süßer Blick in ferne Gärten: Leben ohne Angst, Leben ohne Schwermut! Er wusste, diese Gärten waren ihm unerreichbar*.³⁴ Ein helllichtiger Gesprächspartner Klingsors spricht auch die Verbindung von Kunst und psychischer Störung an: *„Du bist einer der größten Künstler dieser Zeit... Aber du bist... ein gebetzter, armer, ein gepeinigter und angstvoller Mensch.“*³⁵ Hesse vertraute auf die „heilende Kraft der Kunst“ und schrieb „mit seinen veröffentlichten wie unveröffentlichten Schriften an einer einzigen großen ‚kreativen Autobiographie‘“.³⁶

Karl May dürfte nach neueren Hypothesen an einer Neurose gelitten haben, die „Elemente einer dissozialen wie auch einer narzisstischen Persönlichkeitsstörung enthält“.³⁷ Darüber hinaus ist von einer affektiven Störung sowie einer depressiven Episode auszugehen.³⁸ Es besteht längst kein Zweifel mehr daran, dass Mays psychische Deformation der zentrale Antrieb für sein literarisches Schaffen war. Künstlerische Kreativität und gestörte Psyche sind bei ihm – wie bei vielen Künstlern³⁹ – in engem Zusammenhang zu sehen. Die Rollenspiele seiner kriminellen Epoche konnten nunmehr auf eine fiktive Ebene verlagert werden, das Eintauchen in die Phantasiewelt seiner Erzählungen bot Kompensationsmöglichkeiten für die inneren Defizite.⁴⁰ Das Schreiben diente als Therapie. Auch das unbändige Interesse am Menschen und dem Sinn des Lebens, das Mays Werk kennzeichnet, dürfte hier seine innere Wurzel haben.

28 Freedman, S. 65f., 68.

29 Ebd., S. 74.

30 Ebd., S. 67.

31 May, LuS, S. 137.

32 Freedman, S. 242ff.

33 Hesse, *Kurgast*, S. 57.

34 Hesse, *Klingsor*, S. 591.

35 Ebd., S. 594.

36 Freedman, S. 13.

37 Zeilinger, *Mays Psychopathologie*, S. 56ff, 147.

38 Ebd., S. 147f.

39 Ebd., S. 71ff.

40 Wohlgschaft, *Biographie*, S. 348ff.; Seul, *Old Shatterhand*, S. 146ff., jeweils mit weiteren Nachweisen.

May, der „– soweit bekannt – nie psychiatrisch exploriert oder behandelt“ wurde,⁴¹ war sich allerdings seiner psychischen Störung lange allenfalls ansatzweise bewusst. Deren literarische Verarbeitung geschah für ihn selbst weitgehend verdeckt. Immerhin: Bereits vor dem Spätwerk bezog May „in Gestalt eines ‚autobiographischen Figurenspiels‘, einer Polyfiguration des Ich [...] in bewusster und gleichzeitig unbewusster Weise verschiedenste Positionen der Selbstbeobachtung und der Introspektion“.⁴² In eine voll bewusste, aber weiterhin von starker Subjektivität geprägte, Auseinandersetzung mit seiner Psyche trat May – nach den signifikanten psychischen Einbrüchen auf seiner Orientreise 1899/1900 – erst im Alter ein.⁴³ Die ersten Kapitel der Autobiographie *Mein Leben und Streben* sind ein sorgfältig stilisierter Versuch einer psychologischen Erklärung (und Entschuldigung) seiner kriminellen Epoche. Dabei orientierte sich May höchstwahrscheinlich an einschlägiger Fachliteratur.⁴⁴

May und Hesse wurden somit von ihren psychischen Nöten zu künstlerischem Schaffen angetrieben und nutzten das Schreiben als Therapeutikum. Beide verstanden sich selbst als literarische Psychologen. Mays Darstellung der Heilung des an Dysenterie erkrankten Missionars Waller durch den chinesischen Arzt Dr. Tsi in dem pazifistischen Roman *Und Friede auf Erden!* (1901/1904) kann durchaus auch als Schilderung einer Psychotherapie gelesen werden. In seiner Selbstbiographie kommen in einem kurzen Abschnitt die Begriffe *Psychologie*, *psychologisch* und *Psychologe* viermal vor.⁴⁵ ‚Psychologie‘ ist eines der „Lieblingsworte [Mays] im Spätwerk“.⁴⁶ Hesse bezeichnet sich selbst ausdrücklich als *Psychologen*.⁴⁷ May, der sich auch als *Schriftsteller und Psycholog*⁴⁸ charakterisierte, postuliert in seinem zweibändigen Altersroman *Ardistan und Dschinnistan* (1907/1909), dass seine *Erzählungen... psychologische Untersuchungen und Feststellungen*⁴⁹ enthalten. Beide Autoren folgern aus ihren Einsichten, dass ihr Leben exemplarischen Charakter habe. May bezeichnet das *Karl May-Problem* [als] ... *das Menschheitsproblem, aus dem großen, alles umfassenden Plural in den Singular, in die einzelne Individualität transponiert*.⁵⁰ Hesse gestaltet „die persönlichen Erfahrungen [...] so um[], daß sie zur Projektion eines bestimmten Bildes oder beispielhaften Modells werden“.⁵¹ Wie May war Hesse ein „alternativer Lehrer“, der „die eigene Person seinen Lesern als Beispiel vor[stellte]“,⁵² wobei es ihm nicht darum ging, seine Leser zu „beeinflussen [...] zu wollen“, sondern ihnen „zu helfen beim Finden einer eigenen Identität“.⁵³

Diese Affinität beider Schriftsteller dürfte über die von dem Literaturwissenschaftler und May-Forscher Helmut Schmiedt als „Gemeinplatz der Wissenschaft“ bezeich-

41 Zeilinger, Mays Psychopathologie, S. 55.

42 Vollmer, Literaturwissenschaft, S. 54.

43 Zeilinger, Mays Psychopathologie, S. 62.

44 Ebd., S. 63, unter Hinweis auf die Forschungsergebnisse von Hainer Plaul.

45 May, LuS, S. 99.

46 Schwab, Nietzsche, S. 254.

47 Hesse, Kurgast, S. 85.

48 May, Schundverlag, S. 106.

49 May, *Ardistan I*, S. 111.

50 May, LuS, S. 22.

51 Freedman, S. 13.

52 Ebd., S. 14.

53 Hans Mayer: Vorwort. In: Michels, Hesse in Bildern, S. 9.

nete Erkenntnis hinausgehen, „daß Kunst und Literatur [...] ,ein therapeutisches Erleichterungsmittel inmitten einer schwer zu ertragenden Realität darstellen“.⁵⁴ Nicht zu übersehen ist allerdings auch der gravierende Unterschied zwischen May und Hesse: Wie bereits erwähnt, ersetzte May vor der erst 1900 beginnenden Reflexion seines eigenen Inneren die „konstruktive psychische Bewältigung der Umwelt“ durch eine Flucht in die Fiktion. Diese Ausweichstrategie beeinflusste auch sein einfaches, dichotomisches Weltbild,⁵⁵ aus dem sich seine bipolare Deutung des Menschlichen ergibt, auf die noch einzugehen sein wird. Hesse hingegen setzte sich bewusst mit seinen psychischen Deformationen auseinander und fand im Versuch der Verarbeitung zur Psychoanalyse. Sein bipolares Menschenbild resultiert aus dem Versuch, das Spannungsverhältnis zwischen den Aussagen der Psychoanalyse zur sinnlichen, triebhaften Natur des Menschen und dem von ihm als essenziell empfundenen geistigen, auf die Ewigkeit ausgerichteten Pol zu verdeutlichen. Hier liegt auch eine Erklärung für die grundlegend unterschiedliche Technik der literarischen Bearbeitung der Realität durch die beiden Autoren. Hesse war auch aufgrund seiner intellektuellen Reflexion des Verhältnisses zwischen Innen- und Außenwelt zu einer differenzierten Zeichnung von Charakteren und Entwicklungen in der Lage. Hier half ihm auch die Psychoanalyse, die, so schreibt Hesse 1918, *eine Wahrhaftigkeit gegen sich selbst [fordert], an die wir nicht gewohnt sind*.⁵⁶ Obwohl auch May das schriftstellerische Handwerk beherrschte, musste seine literarische Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit aufgrund der weitgehend unbewussten Verarbeitung psychischer Deformationen in einer – an der Oberfläche trivial und holzschnittartig wirkenden – Technik der „Vergegenständlichung aller Probleme“ erfolgen.⁵⁷ Erst spät fand er in Ansätzen zu dem, was Hesse schon als junger Mann begann: *Praktisch sein, ..., unsere Seele und unsern Geist an uns selbst studieren, sie keinen Augenblick aus den Augen lassen! ... Wer das nicht tut, der nenne sich ja nicht Psycholog!*⁵⁸

54 Schmiedt, Erfolgsschriftsteller, S. 12. Schmiedt zitiert hier aus Jost Hermand: Synthetisches Interpretieren. München 1968, S. 84.

55 Ebd., S. 28.

56 Hermann Hesse in der ‚Frankfurter Zeitung‘ vom 16.7.1918, zitiert nach Michels, Hesse in Bildern, S. 162.

57 Ebd., S. 49f.

58 May, Ardistan I, S. 226.

3. Kapitel

Kunstverständnis und literarische Programmatik

Hermann Hesse war vom Beginn seiner literarischen Karriere an, der zeitlich in etwa mit Mays Orientreise zusammenfällt,⁵⁹ ein selbstbewusster Künstler mit ästhetischem Anspruch. Karl Mays bewusste Auseinandersetzung mit dem Kunstbegriff und seiner Rolle als Künstler, d. h. der „Versuch einer ästhetischen Grundsatzreflexion“,⁶⁰ begann hingegen erst auf seiner Orientreise 1899/1900, also gegen Ende seines sechsten Lebensjahrzehnts. Hier wurde ihm bei der Betrachtung der Ruinen von Baalbek bewusst, dass er *über kein ausgebildetes Kunstverständnis für das Schöne*⁶¹ verfügte.

Interessant ist jedoch, dass Mays und Hesses Reflexionen über die Kunst deutliche Affinitäten aufweisen. Im Zentrum von Mays konservativem Kunstbegriff steht der ethische Anspruch: *Wahre Kunst ist Gottesbote*,⁶² schreibt er auf der Orientreise. Nach dem ersten *Brief über Kunst* (1906) *führt jede wirkliche, jede wahre, jede edle Kunst ganz unbedingt empor zum Welterlöser*.⁶³ Kunst hat eine *Doppelaufgabe*. . . : *Gott zur Ehre und dem Menschen zum Frieden, zum Heile!*⁶⁴ Ganz ähnliche Gedanken finden wir bei Hesse, der in seinem Artikel *An einen Staatsminister* (1917) auf *die Stimme der Bibel, die ewig klare Stimme der Menschlichkeit, die aus der Kunst zu uns spricht*,⁶⁵ abhebt. In der Erzählung *Klein und Wagner* (1920) formuliert Hesse in der Wiedergabe von Überlegungen des Protagonisten Klein folgenden Auftrag der Kunst: *Kunst war nichts anderes als Betrachtung der Welt im Zustand der Gnade, der Erleuchtung, Kunst war: hinter jedem Ding Gott zeigen*.⁶⁶

Zentral für Mays Kunstbegriff ist die *Harmonie*, ohne *die wohl nichts wirklich schön ist*.⁶⁷ Dabei stellt er einen engen Zusammenhang mit *Goethe*⁶⁸ her. Der junge Hesse wiederum zog aus der Lektüre Goethes ein *Gefühl der Sicherheit*, *Goethe lehrt Harmonie*.⁶⁹ In diesen Kontext passt auch die Ablehnung des Naturalismus. Dass *die Kunst das Hässliche will*, ist für May *absolut unmöglich*.⁷⁰ Seine einzige naturalistische Schrift *Frau Pollmer, eine psychologische Studie*, eine Abrechnung mit seiner ersten Ehefrau aus dem Jahr 1907, war ausdrücklich nicht zur Publikation bestimmt. In Hesses erstem Roman *Peter Camenzind* sieht der Protagonist Camenzind die Veröffentlichung eines ehemaligen Bekannten kritisch, weil dort – unter Berufung auf den französischen Naturalisten Émile Zola – *viel Schmutziges aus Cafés und Bordellen der Großstadt* geschildert wird.⁷¹

59 Die ersten Buchveröffentlichungen Hesses erfolgten 1898 (Gedichtsammlung *Romantische Lieder*) und 1899 (Prosastücke *Eine Stunde hinter Mitternacht*).

60 Schwab, *Ästhetik*, S. 180.

61 Karl May: *Reisetagebuch* vom 4.6.1900. In: Bartsch/Wollschläger, *Orientreise*, S. 181.

62 Karl May: *Gedicht für Friederike Hardegg* vom 28.8.1899. In: Bartsch/Wollschläger, *Orientreise*, S. 100.

63 May, *Kunst I*, S. 420.

64 May, *Kunst III*, S. 429.

65 Hermann Hesse: *An einen Staatsminister*, zitiert nach Stolte, Hesse, S. 89.

66 Hesse, *Klein*, S. 518.

67 May, *Reisetagebuch*, wie Anm. 61.

68 Ebd.

69 Brief Hermann Hesses aus seiner Tübinger Lehrzeit als Buchhändler 1895–1898, zitiert nach Zeller, S. 38.

70 May, *Kunst III*, S. 430.

71 Hesse, *Camenzind*, S. 327f.

In Hesses reifem Roman *Narziß und Goldmund* (1930) reflektieren der vergeistigte Mönch Narziß und der sinnliche Holzschnitzer Goldmund über Kunst. Narziß: „*Ich glaube, die Kunst besteht nicht bloß darin, daß durch Stein, Holz und Farben etwas Vorhandenes aber Sterbliches dem Tod entrissen und zu längerer Dauer gebracht wird.*“ Goldmund: „*Das Urbild eines guten Kunstwerkes ist nicht eine wirkliche, lebende Gestalt, obwohl sie der Anlaß dazu sein kann. Das Urbild ist nicht Fleisch und Blut, es ist geistig. Es ist ein Bild, das in der Seele des Künstlers seine Heimat hat.*“⁷² Einen ähnlichen Gedanken bringt May in seinem ersten *Brief über Kunst*: *Die Kunst ist diejenige Betätigung des menschlichen Geistes und der menschlichen Seele, welche in das Innere des Gegenstandes eindringt, um das Wesen desselben zu erfassen, und dann wieder nach außen zurückkehrt, um das Äußere im Einklang mit dem Inneren darzustellen! ... Wie Gott sich in sich selbst versenkte, als er beschloss, das All mit seiner Schöpfung zu erfüllen, so läßt sich der schaffende Künstler in sein eigenes Ich hinunter...*⁷³

May und Hesse gehen somit nicht von einer modernen Autonomieästhetik⁷⁴ aus, sondern von einer eher idealistischen Programmatik, nach der sie Kunst auf einen ethisch-spirituellen Zweck ausgerichtet sehen. Damit sind die beiden Schriftsteller in der Epoche, in der die künstlerische Prägung Hesses und die Neuorientierung Mays stattfand, nicht allein: „die kulturelle Situation nach 1900 [ist] durch allgemeine Suchbewegungen nach einem neuen spirituellen Weltbild gekennzeichnet“⁷⁵

Natürlich sind die künstlerischen Konzepte des späten Karl May und Hermann Hesses nicht deckungsgleich. Mays Programmatik fordert in „letzter Konsequenz [...] Gesinnungen, keine Kunst. Ja, das Wort ‚Kunst‘ kann nachgerade zum Synonym einer erlesenen, nach ‚oben‘ strebenden Gesinnung werden“⁷⁶. Der stark durch Goethe und die Befassung mit der deutschen Romantik⁷⁷ beeinflusste Hesse, dem eine kunstvolle Gestaltung seiner Texte immer am Herzen lag, wäre so weit nicht gegangen. Für den gereiften Hesse war seine Kunst (z. B. im *Steppenwolf*) immer auch eine Spiegelung komplexer psychischer Prozesse, wobei sein Blick auf das menschliche Innere – aufgrund seiner intensiven Befassung mit der Psychoanalyse⁷⁸ – ‚objektivierter‘ und differenzierter war als die ‚Psychologie‘ des späten May. Ein Unterschied ergibt sich aus dem bipolaren Menschenbild Hesses (vgl. Kapitel 4): Nach einer inneren und äußeren Lebenskrise 1916/17 spielt in Hesses Werk zumindest im Leben der nicht vollendeten Menschen die sinnlich-triebhafter Ebene eine zentrale Rolle. Kunst, die bei May ausschließlich der auf das Göttliche ausgerichteten geistig-seelischen Seite des Menschen zugeordnet wird, ist für Hesse deshalb auch Vereinigung von Sinnlichkeit und Geistigkeit. Dies verdeutlicht folgendes Zitat aus *Narziß und Goldmund*: *Alle jene Kunstwerke, die wahrhaft erhaben und... vom ewigen Geheimnis erfüllt waren, ... hatten dies gefährliche, lächelnde Doppelf Gesicht, dies Mann-Weibliche, dies Beieinander von Triebhaftem und reiner Geistigkeit.*⁷⁹

72 Hesse, Narziß, S. 278f.

73 May, Kunst I, S. 419f.

74 Braungart, S. 20f.

75 Schwab, Ästhetik, S. 198.

76 Ebd., S. 190.

77 Freedman, S. 111, 117.

78 Stolte, Hesse, S. 104f. Vgl. auch: Freedman, S. 247ff.

79 Hesse, Narziß, S. 177.

Mit Blick auf die festgestellten Affinitäten im Kunstverständnis der beiden Autoren mag noch von Interesse sein, dass zumindest der junge Hesse die Begeisterung Mays für die Arbeiten des Malers Sascha Schneider teilte. Der zwanzigjährige Hesse äußerte sich 1897 in einem Brief an seine Eltern begeistert zu einem der frühen Kartons (Um eine Seele), die Schneider 1895 schlagartig bekannt machten. *Es hat noch nie ein Stück bildender Kunst mich so plötzlich und stark ergriffen*. Auch die anderen in Schneiders Mappe ‚Meisterwerke der Holzschneidekunst‘ verbreiteten Werke, die in mancher Hinsicht auf die späteren Titelzeichnungen für Mays Reiseerzählungen vorausweisen, wirkten auf ihn *stärker und nachhaltiger, als mich z. B. je ein Trauerspiel ergriffen hat*.⁸⁰ Blickt man auf die Bilder, die Hesse später selbst malte, erscheint die frühe Begeisterung für Schneiders symbolistische Kunst zunächst erstaunlich. Sie passt jedoch zu Hesses Verständnis von Kunst, weil sich die Symbolisten dadurch auszeichneten, dass sie sich von der Darstellung der Außenwelt ab und der ‚bildliche[n] Umsetzung einer inneren Reise‘⁸¹ zuwandten.

Die Gemeinsamkeiten des Kunstverständnisses Mays und Hesses strahlen auch auf ihr Bild des Künstlers, respektive des Dichters, und die Darstellung der eigenen ‚literarischen Berufung‘ aus. Mays Helden, insbesondere das ‚Ich‘, sind fast durchgehend Literaten. Im ‚wilden Westen‘ Nordamerikas (1882) stellt sich Old Shatterhand dem Westmann und Detektiv Fred Walker als *Writer*⁸² vor und absolviert eine erste Schießprobe mit einem *Zwicker auf der Nase*.⁸³ Old Shatterhand lässt sich auch in *Satan und Ischariot I* (1893) als *Litterat* in das Fremdenbuch des *Meson de Madrid* im verschlafenen Guaymas eintragen.⁸⁴ Von den literarischen Figuren Karl Goldschmidt und Katombo in *Scepter und Hammer* (1879/80), Robert Bertram im Kolportageroman *Der verlorne Sohn* (1884/1886), William Ohlert in *Der Scout* (1888), Sappho/Old Shatterhand in ‚Weihnacht!‘ (1897) bis hin zum ‚Ich‘ in den Alterswerken *Und Friede auf Erden!* und *Winnetou IV* (1910) – immer wieder zeichnen sich Protagonisten in Mays Œuvre dadurch aus, dass sie (auch) Schriftsteller sind, wobei diese Eigenschaft in den späteren Werken immer stärker in den Vordergrund rückt.⁸⁵ Bei Hesse sind die Protagonisten sehr oft Künstler, wobei sich bei ihm der Bogen vom Literaten (*Peter Camenzind*, *Steppenwolf*), über den Musiker (*Gertrud*), den Maler (*Rößbalde* [1914], *Klingsors letzter Sommer*) bis hin zum Bildhauer (*Narziss und Goldmund*) spannt.

Der Philologe Reinhold Wolff hat gezeigt, dass Karl Mays Bild vom Künstler und Schriftsteller von einem im 19. Jahrhundert verbreiteten sozialen Stereotyp geprägt war, das dem ‚Dichter‘ eine ganz besondere, herausgehobene Rolle als ‚Held der Innerlichkeit‘ zuschreibt.⁸⁶ Damit verbindet sich auch, dass ‚der Dichter [...] eigentlich Lyriker oder Dramatiker ist, nicht etwa Romancier‘.⁸⁷ Dieses Stereotyp des ‚wahren Dichters‘ führt May nicht nur bei literarischen Protagonisten relativ früher Werke wie Richard Forster in der Abenteuererzählung *Ein Dichter* (1879) oder Robert Bertram im Kolportageroman *Der verlorne Sohn* aus, die berühmte Lyriker sind. Er legt es auch

80 Hermann Hesse, zitiert nach Range, S. 36.

81 Starck/Röder, S. 4.

82 May, Nordamerika, S. 18.

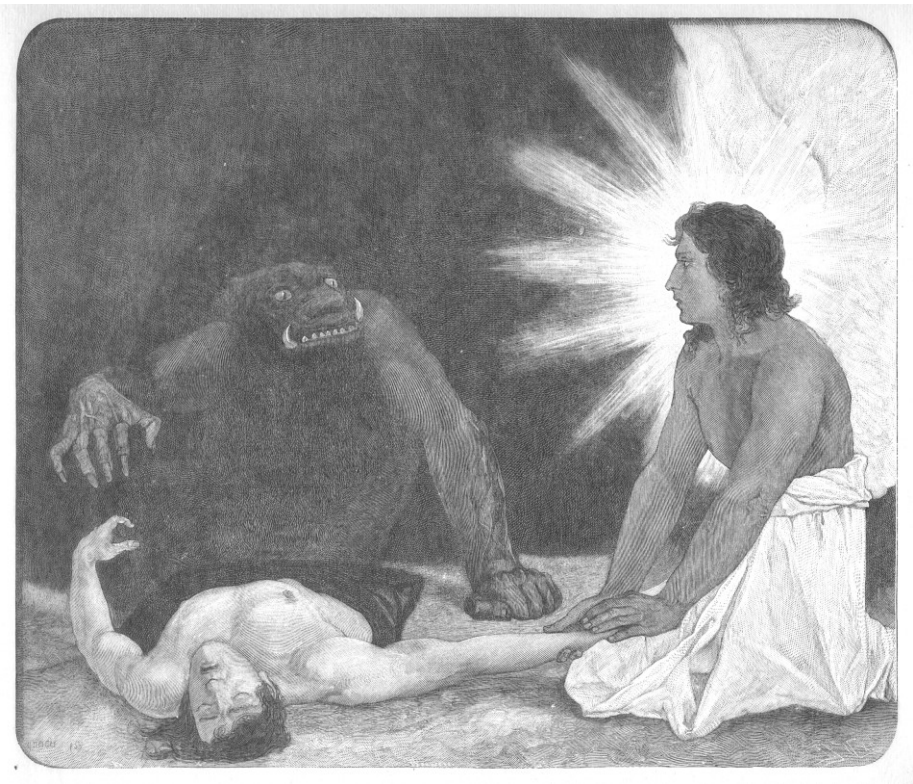
83 Ebd., S. 30.

84 May, Satan I, S. 13.

85 Scholdt.

86 Wolff, S. 119.

87 Ebd., S. 128.



Sascha Schneider: Um eine Seele (1895)

der rückblickenden Darstellung seines eigenen künstlerischen ‚Erweckungserlebnisses‘ in *Mein Leben und Streben* zu Grunde. Aus dem ersten Theaterbesuch Karls im Alter von *kaum neun Jahre[n]*⁸⁸ resultiert nach dem – wahrscheinlich stilisierten – Rückblick des alten May der Wunsch, *so ein großer Dichter zu werden wie Goethe und Theaterstücke zu schreiben*.⁸⁹ Wie bekannt, realisierte May, der in sein gesamtes Werk eigene Gedichte einstreute, dieses „literarische Ich-Ideal“ im Alter forciert mit dem Gedichtband *Himmelsgedanken* (1901), dem Drama *Babel und Bibel* (1906) und weiteren Arbeiten, die allerdings nicht über das Stadium von Entwürfen und Fragmenten hinausgekommen sind.⁹⁰

Auch Hesse, der mit dreizehn Jahren beschloss, *daß ich entweder ein Dichter oder gar nichts werden wolle*,⁹¹ orientierte sich, zumindest in seiner Frühphase, am Dichterstereotyp des 19. Jahrhunderts. In seinem ersten Roman, dem stark autobiographischen⁹² *Peter Camenzind*, der in Ich-Form die Entwicklung eines Literaten erzählt, wird die

88 May, LuS, S. 57.

89 Ebd., S. 58, 73.

90 Wolff, S. 128.

91 Hesse, Lebenslauf, S. 471f. Zur Altersangabe vgl. Freedman, S. 136. Ebd. S. 15: „Von Kindheit an hatte Hesse sich in den Kopf gesetzt, ein Dichter zu werden [...]“. Hesse begann bereits im Alter von sieben Jahren zu dichten (ebd., S. 46).

92 Stolte, Hesse, S. 33.

geistige Exklusivität des ‚wahren Dichters‘ postuliert. Camenzind, das Alter Ego Hesses, schreibt schon als jugendlicher Gedichte und Novellen und wird von seinem späteren Freund Richard zu Beginn des Studiums in Zürich schon bei der ersten Begegnung aufgrund seines Äußeren als ‚Künstler‘ identifiziert: „*Und ganz gewiß sind Sie auch ein Dichter. Ich kann das am Blick und an der Stirn sehen.*“⁹³ Literarische Texte unterliegen einer deutlichen qualitativen Kategorisierung: „*Sieh, ich hielt dich immer für einen Dichter und halte dich noch dafür, aber nicht deiner Feuilletons wegen, sondern, weil ich fühle, daß du etwas Schönes und Tiefes in dir leben hast, das früher oder später einmal hervorbrechen wird. Und das wird dann eine wirkliche Dichtung sein.*“⁹⁴ Negativ besetzt ist folglich das *verächtliche* [] *Leben eines kleinen Berufsliteraten.*⁹⁵ Zum Bild des Künstlers gehört auch eine Bildungsreise des jungen Camenzind nach Oberitalien.⁹⁶ Interessant ist in diesem Zusammenhang auch, dass auch der große Prosaerzähler Hesse wie May zeitlebens Lyrik verfasste.⁹⁷ Dabei teilt Hesse das Schicksal Mays, dass seine – eher konventionelle – Lyrik insgesamt geringer geschätzt wird als seine Prosa.⁹⁸

Kunstbegriff und literarische Programmatik sind eng miteinander verbunden. Dies zeigt ein Blick auf die Entwicklung des literarischen Programms des Peter Camenzind, „in welchem wir ohne Zweifel das jugendliche Programm Hesses selber vor uns haben“.⁹⁹ Dessen ‚Eckpunkte‘ prägen, allerdings bei starker Verschiebung des Gewichts, das gesamte Werk Hesses.

Ein Ziel des frühen Hesse ist es dabei, *den heutigen Menschen das großzügige, stumme Leben der Natur nahe zu bringen und lieb zu machen.*¹⁰⁰ Dabei soll die Naturbetrachtung verdeutlichen, *daß wir nicht Götter und von uns selbst geschaffen, sondern Kinder und Teile der Erde und des kosmischen Ganzen sind.*¹⁰¹ Natur verweist auf Gott: *Der innerste Kern jedes Wesens ist... Gottes Kind und ruht ohne Angst im Schoß der Ewigkeit.*¹⁰² Wie an anderer Stelle noch näher untersucht wird, sehen wir hier eine Affinität zu May. Dieser rückte zwar in seinen Werken die Natur zwar meist nicht ins Zentrum, sondern ‚benutzte‘ sie als Kulisse der abenteuerlichen Handlung. Immer wieder machte er jedoch gewaltige Natureindrücke zum Ausgangspunkt von Reflexionen über die Einbettung des Menschen in einen von Gott geschaffenen und gesteuerten Kosmos.

Ein weiterer ‚Programmpunkt‘ Camenzinds/Hesses ist es, *das schöne Geheimnis der Liebe in eure Herzen zu legen. Ich hoffe, euch zu lehren, allem Lebendigen rechte Brüder zu sein*

93 Hesse, Camenzind, S. 259.

94 Ebd., S. 286.

95 Ebd., S. 281.

96 Ebd., S. 287ff. Hesse selbst reiste 1901 erstmals nach Italien, vgl. Freedman, S. 129f. Camenzind reist später auch noch nach Mittelitalien (Assisi), vgl. Hesse, Camenzind, S. 319ff.

97 Wolff, S. 129, sieht Mays Lyrik „im Kontext einer Lyrik Ende des 19. Jahrhunderts, die zwar von den Entwicklungen der modernen Lyrik seit des Franzosen des *L'art pour l'art* und des Symbolismus unberührt geblieben ist, aber geradewegs in die Lyrik eines Hermann Hesse und anderer in unserem Jahrhundert führt“.

98 Zu Hesses Lyrik vgl. Stolte, S. 158ff. Zu den Muttergedichten Mays und Hesses (abgedruckt in: Jahrbuch der Karl-May-Gesellschaft 1970. Hamburg 1970, S. 110–113) vgl. Bach, Muttergedichte. Bach kommt zu dem Ergebnis, dass die Muttergedichte Mays „besser [sind] als die Hesses. Sie sind konsequenter im Ausdruck des Gefühls, deutlicher in der Darstellung des Themas, kräftiger gezeichnet“ (S. 117).

99 Stolte, Hesse, S. 37.

100 Hesse, Camenzind, S. 328. Bei Hesse rückt nach einer persönlichen Krise 1916/17, die er mit Hilfe einer psychoanalytischen Behandlung überwand, die Natur etwas in den Hintergrund: „Der romantische Betrachter der äußeren Natur wurde damit zum Betrachter der inneren Welt, nachdem sein Blick auf sein eigenes Seelenleben gelenkt worden war.“ (Freedman, S. 248).

101 Ebd.

102 Ebd., S. 329.

und... voll Liebe zu werden...¹⁰³ Die Bedeutung der Liebe bei beiden Autoren wird in Kapitel 5 noch vertieft zu betrachten sein. Klar ist jedoch, dass auch bei May der Begriff der (Nächsten-)Liebe eine zentrale Kategorie des in seinem Werk vertretenen Weltbilds ist.¹⁰⁴ Auch der bereits angesprochene – und in *Winnetou I* (1893) dem ‚Ich‘ in den Mund gelegte – Maysche Anspruch, der „Lehrer meiner Leser“¹⁰⁵ zu sein, findet hier seine Entsprechung bei Hesse.

*Das alles will der Schriftsteller Camenzind/Hesse schlicht, wahrhaftig und gegenständlich dar[.]stellen, ernsthaft und scherzhaft, wie ein heimgekehrter Reisender seinen Kameraden von draußen erzählt.*¹⁰⁶ Hier haben wir nicht nur einen Anklang an den Mayschen Begriff der ‚Reiseerzählung‘, sondern eine Affinität zu Mays Interpretation seines literarischen Stils in *Mein Leben und Streben*: *Auch befeißige ich mich keiner sogenannten künstlerischen Form. Mein schriftstellerisches Gewand wurde von keinem Schneider zugeschnitten, genäht und dann gar gebügelt. Es ist Naturtuch. Ich werfe es über und drapiere es nach Bedarf oder nach der Stimmung, in der ich schreibe.*¹⁰⁷ Beide Autoren propagieren somit einen schlichten, verständlichen Stil. Allerdings schrieb Hesse – im Gegensatz zu May – von Anfang an mit künstlerischem Anspruch und, wenn auch fast immer gut verständlich, nicht schlicht. Und: Mays ‚Schlichtheit‘ ging verloren, als er im Alter Literatur bewusst künstlerisch gestaltete.

Hesse und May richten ihr Werk auf einen ethisch-spirituellen Zweck aus. Bereits im frühen *Peter Camenzind* definiert Hesse seine Zielsetzung als Literat entsprechend. Nach dem 1925 in reiferem Alter publizierten *Kurgast*, einem autobiographischen Bericht über einen Kuraufenthalt in Baden/Schweiz, geht es ihm darum, einen *Ausdruck für das Ewige* zu finden.¹⁰⁸ Mays Qualität als spiritueller Schriftsteller, die im Spätwerk im Märchen von *Sitara* am Beginn von *Mein Leben und Streben* auch programmatisch dargestellt wird, ist mittlerweile durch eine Vielzahl von Untersuchungen belegt. Man kann somit von einer grundlegenden Gemeinsamkeit der literarischen Ziele Mays (vor allem in der Spätphase) und Hesses ausgehen, der das in *Peter Camenzind* aufgestellte ‚Programm‘ in den Grundzügen durch seine verschiedenen Schaffensphasen hindurch befolgte. Sie wollten ihren Lesern den Weg zu einem sinnvollen, von Liebe geprägten Leben weisen. Beide sahen dabei einen Bezug zwischen dem Individuum und der Präsenz des Göttlichen in der Welt.

Dies führt zu einem Dreh- und Angelpunkt im Werk beider Autoren, der im folgenden Kapitel vertieft untersucht werden soll. Camenzind/Hesse wird nämlich bewusst, dass er literarisch bei einer spirituell aufgeladenen ästhetischen Naturbetrachtung nicht stehen bleiben kann. *Nun sah ich endgültig ein, daß ich meine schönen Landschaften mit Menschen bevölkern müsse und daß diese gar nicht natürlich und treu genug dargestellt werden könnten.*¹⁰⁹ Hier klingt das Thema an, das in Hesses Werk nach *Peter Camenzind* immer stärker in den Vordergrund gerückt wird. „Es geht ja Hermann Hesse in allem, was er geschrieben hat, immer nur um das eine, um die Frage: Wie ist Leben in einem

103 Ebd. (Hervorhebung von mir).

104 Vgl. z. B. Wörner, *Mystik* 1, S. 17ff.

105 May, *Winnetou I*, S. 129.

106 Hesse, *Camenzind*, S. 329.

107 May, *LuS*, S. 191.

108 Hesse, *Kurgast*, S. 115. Bei der Niederschrift der Erstfassung 1923 war Hesse 46 Jahre alt.

109 Hesse, *Camenzind*, S. 330. Dies markiert eine wichtige Entwicklungsstation, weil Hesses Herz bis dahin „eigentlich nie den Menschen, sondern stets der Natur und den Büchern“ gehört hat (Hesse in einem Brief an Stefan Zweig von 1903, zitiert nach Freedman, S. 140).

echten menschlichen Sinne überhaupt möglich? Wie soll das Leben gelebt werden, um seinen eigentlichen Sinn, seinen Gehalt, seine reine Form zu offenbaren?¹¹⁰ Der individuelle Mensch, seine Entwicklung und der Sinn seines Lebens, steht im Fokus von Hesses literarischer Betrachtung. Ab *Demian* (1919) wird diese Betrachtung stark durch die Psychoanalyse beeinflusst. Wir wissen, dass diese Thematik – vor dem Alterswerk teilweise unter- oder halbbewusst – auch im Zentrum des Werkes Karl Mays steht.¹¹¹ Deshalb erscheint es lohnend, in Kapitel 4 den Gemeinsamkeiten und Unterschieden des Menschenbilds von May und Hesse nachzugehen.

110 Stolte, Hesse, S. 74f.

111 Wohlgshaft, Biographie, S. 11ff.

4. Kapitel

Das Menschenbild bei May und Hesse

Die literarische Konstruktion der Personen, die die fiktiven Landschaften in den Werken von May und Hesse bevölkern, unterscheidet sich sehr deutlich. Hesse zeichnet seine Charaktere psychologisch differenziert. Zwischenmenschliche Konfliktsituationen wie das Scheitern der Ehe des Malers Johann Veraguth in *Rosshalde*, Entwicklungsgeschichten wie die Emil Sinclairs in *Demian* oder gespaltene Charaktere wie Harry Haller in *Der Steppenwolf* (1927) werden von ihm differenziert gestaltet. Bei May finden wir demgegenüber meist holzschnittartig gezeichnete Figuren, deren Charakter regelmäßig bereits aufgrund ihres Äußeren bestimmt werden kann. Dabei sind die Protagonisten im für ihn typischen Dualismus von Gut und Böse klar einer Seite zuzuordnen. „An einer sorgfältigen Ursachenforschung zum Verhalten seiner Figuren zeigt May insgesamt allerdings wenig Interesse.“¹¹² Oft stehen die Figuren für einen Aspekt des Menschlichen (Geiz, Stolz, Mut, Kauzigkeit). Dieses Konzept wird in der Spätphase zu Allegorien von Geist (Ustad), Seele (Schakara), Anima (Halef), Barmherzigkeit (Merhameh) etc. weiterentwickelt. Hinzu tritt im Alterswerk die bewusste biographische Spiegelung von Personen aus Mays Umfeld. Es gibt aber Annäherungen von beiden Seiten. So bedient sich Hesse in seinen großen Prosatexten von *Gertrud* bis zu *Das Glasperlenspiel* (1943) immer wieder der Technik der polarischen Spaltung: „was im eigenen Inneren als spannungsvoller Widerspruch, als Polarität eines und desselben Charakters empfunden wird, zerlegt sich im gestalteten Werk in zwei polarisch einander zugleich widersprechende und ergänzende Personen“.¹¹³ May wiederum verzichtet keineswegs auf die Darstellung psychischer Konflikte und innerer Vorgänge. Diese werden bei ihm in das „Aussehen [seiner Figuren] und vor allem ihr Verhalten und ihre Interaktionen projiziert und [...] darin buchstäblich ausagiert“.¹¹⁴ Dies geschieht zunächst un- bzw. halbbewusst und im Spätwerk in ambitionierter künstlerischer Gestaltung.

Ungeachtet deutlicher Unterschiede bei der literarischen Darstellung des Menschen gehen beide Autoren von einer ähnlichen, spirituell aufgeladenen ‚Definition‘ des Menschlichen aus. Nach Hesses Vorspann zu seinem Roman *Demian* ist der Mensch *ein kostbarer, einmaliger Versuch der Natur... Jeder Mensch aber ist nicht nur er selber, er ist auch der einmalige, ganz besondere, in jedem Fall wichtige und merkwürdige Punkt, wo die Erscheinungen der Welt sich kreuzen... Darum ist jedes Menschen Geschichte wichtig, ewig, göttlich... In jedem ist der Geist Gestalt geworden, in jedem leidet die Kreatur, in jedem wird ein Erlöser gekreuzigt*.¹¹⁵ Für May ist *jeder Mensch... ein Ebenbild Gottes, der die Liebe ist; alle Gesetze menschlicher Entwicklung sollen sich auf das eine, große Gesetz der Liebe gründen, damit das Ebenbild des großen göttlichen Meisters nicht beleidigt, beschimpft und entweiht werde*.¹¹⁶ Für beide Autoren ist der Einzelmensch in seinem ethisch-spirituell – in der Ausrichtung auf das Göttliche – definierten Lebenssinn ein zentrales Thema. Beide formten dieses

112 Helmut Schmiedt: Handlungsführung und Prosastil. In: Ueding, May-Handbuch, S. 131–152 (140).

113 Stolte, Hesse, S. 44.

114 Schmiedt, wie Anm. 112, S. 141.

115 Hesse, *Demian*, S. 101f.

116 May, *Nordamerika*, S. 47.

Thema in ihren Werken immer differenzierter aus und vertraten in ihrer reifen Phase (Hesse) bzw. im Spätwerk (May) differenzierte psycho-ethische Modelle, die an die Leser vermittelt werden sollten.

4.1 Die Polarität des Menschlichen

May und Hesse gehen davon aus, dass das Schicksal des Einzelmenschen und der Menschheit geprägt wird durch eine Spaltung des Menschlichen in zwei Pole. Bei May steht für diese Polarität die Auseinandersetzung zwischen Gut und Böse, die das zentrale Motiv seines gesamten Werkes ist.¹¹⁷ Programmatisch-gleichnishaft wird dies im *Märchen von Sitara* ausgedrückt, wo das Tiefland *Ardistan* für das Böse, d. h. Egoismus, Gewalt, *das Wohlbehagen im geistlosen Schmutz und Staub*,¹¹⁸ und das Hochland *Dschinnistan* für das Gute, d. h. *Humanität und Nächstenliebe*,¹¹⁹ steht. Der innere Konflikt zwischen dem Guten und dem Bösen im Menschen wird bei May literarisch mit wenigen Ausnahmen (wie Old Wabble in *Old Surehand* [1894/1896], Waller in *Und Friede auf Erden!*, die Brüder Enters/Sander in *Winnetou IV*) durch äußere Kämpfe zwischen Figuren(-gruppen) dargestellt.

Bei Hesse wird die Polarität des Menschlichen ab dem Roman *Demian*, in dem er beginnt, seinen poetischen Realismus mit allegorischen, symbolischen Motiven anzureichern, zu einem zentralen Thema, das in seinen großen Prosawerken bis hin zum Spätwerk *Das Glasperlenspiel* immer wieder aufgegriffen wird. *Demian* ist die Entwicklungsgeschichte des Ich-Erzählers Emil Sinclair vom pubertierenden Jugendlichen bis zum Erwachsenen, der das Göttliche im eigenen Inneren gefunden hat. Hier entfaltet Hesse sein spezifisches – von der Psychoanalyse Freuds und Jungs beeinflusstes¹²⁰ – Konzept von der dualen Spaltung alles Menschlichen erstmals in voller Klarheit. Sinclair erlebt in seiner Pubertät intensiv, dass es neben dem Geistigen im Menschen einen sinnlichen Pol der Leidenschaften, Triebe, Begierden gibt. Dieser umfasst auch das Böse, das in *Demian* in der Figur des Volksschülers Franz Kromer, der die lichte Kinderwelt Sinclairs irreversibel zerstört, personifiziert wird.

In Hesses Bild der Dualität des Menschlichen ist der ‚zweite Pol‘ deutlich breiter und differenzierter als in Mays Modell, das von dem konventionellen Gedanken einer Dichotomie von Gut und Böse ausgeht. Dieser Gedanke wird durch Hesse von Werk zu Werk schrittweise immer weiter ausgeformt. In der Erzählung *Klein und Wagner*, die die Erlebnisse des mit einer Straftat (Unterschlagung von Geld) aus seinem kleinbürgerlichen Leben ausgebrochenen subalternen Bankbeamten Klein auf seiner Flucht nach Italien schildert, deutet Hesse das Triebhafte, Böse (wofür die Figur des Wagner steht) als integralen Bestandteil des Menschen: Klein hat *Angst vor seiner wirklichen Natur, ... dem Tier oder Teufel, den er in sich entdecken konnte, wenn er einmal die Fesseln und Verkleidungen seiner Sitte und Bürgerlichkeit abwürfe*.¹²¹ Auch der – letztlich erfolgreich – durch verschiedene Stationen nach dem Sinn des Lebens suchende indische Brahmanensohn Siddhartha erkennt im gleichnamigen Roman von 1922 die Macht der sinnlichen, ‚dunklen‘ Ebene des Menschen: *alle diese Triebe, alle diese Kindereien, alle diese*

117 Vgl. Kapitel 5.7.

118 May, LuS, S. 13.

119 Ebd., S. 14.

120 Stolte, Hesse, S. 104f.

121 Hesse, Klein, S. 490.

einfachen, törichten, aber ungeheuer starken, stark lebenden, stark sich durchsetzenden Triebe und Begehrlichkeiten, waren für Siddhartha jetzt keine Kindereien mehr, er sah um ihretwillen die Menschen leben, sah sie um ihretwillen Unendliches leisten, Reisen tun, Kriege führen, Unendliches ertragen...¹²² Dabei wird das Ringen zwischen Sinnlichkeit und Geist in *Klein und Wagner* und in *Siddhartha* letztlich gegenstandslos in der Erkenntnis des Reichs Gottes, das, wie auch im *Demian*, im Inneren des Menschen gesucht und gefunden wird.¹²³ In der erlösenden Vollendung des Menschen, dem Durchbruch zum göttlichen Selbst, in dem alle äußerlichen Gegensätze in magischer Einheit aufgehen, wird die Polarität irrelevant. In *Demian* wird die Möglichkeit der Aufhebung der „konventionelle[n] Wertung von Gut und Böse“ dargestellt im „gnostische[n] Mythos von Abraxas, der Gottheit, die [...] beides vereint“.¹²⁴ In *Klein und Wagner* löst sich das *Geheimnis* in Kleins Todesstunde: *sich fallen lassen, sich nicht gegen Gottes Willen sträuben, sich an nichts klammern, nicht an Gut und Böse. Dann war man erlöst, dann war man frei von Leid und Angst, nur dann.*¹²⁵ Siddhartha kommt nach seiner Vollendung am Ende seiner Sinnsuche zu der Erkenntnis: *Die Welt selbst aber, das Seiende um uns her und in uns innen, ist nie einseitig. Nie ist ein Mensch, oder eine Tat, ganz Sansara oder ganz Nirwana, nie ist ein Mensch ganz heilig oder ganz sündig. ... Und wenn Zeit nicht wirklich ist, so ist die Spanne, die zwischen Leid und Seligkeit, zwischen Böse und Gut zu liegen scheint, auch eine Täuschung.*¹²⁶ Auch hier scheint auf, dass Hesse, wie im folgenden Kapitel noch näher zu erörtern sein wird, daran glaubte, dass hinter den äußeren Gegensätzen eine innere, mystische Einheit steht.

Im *Steppenwolf* schildert Hesse das Eintauchen des im Versuch der Überwindung seiner inneren Spaltung durch geistige Askese in eine totale Entfremdung von der bürgerlichen Gesellschaft geratenen Schriftstellers Harry Haller in eine sinnliche Welt von Erotik, Jazzmusik, Tanz und Drogen. Der Kontakt mit den Barmädchen Hermine und Maria zeigt Haller, dass die sinnliche Seite des Menschen nicht verdrängt werden soll: *[Ich hatte] das Leben eines Harry gelebt, der eigentlich nichts war als ein sehr zart ausgebildeter Spezialist für Dichtung, Musik und Philosophie – den ganzen Rest meiner Person, das ganze übrige Chaos von Fähigkeiten, Trieben, Strebungen hatte ich als lästig empfunden und mit dem Namen Steppenwolf belegt.*¹²⁷ Aber auch im *Steppenwolf*, der passagenweise als ‚Feier‘ der Sinnlichkeit gelesen werden kann, wird in einem Gespräch Hermines und Harrys die letztendliche Erfüllung des Menschen in der Transzendenz zum Göttlichen, der ‚Ewigkeit‘ gesehen *jenseits der Zeit und des Scheins. Dorthin gehören wir, dort ist unsere Heimat, dorthin strebt unser Herz...*¹²⁸ *Die Frommen nennen es Reich Gottes.*¹²⁹ Es geht um *den Gedanken der Ewigkeit...* *[E]in „echter Mensch [ist] durch die Leiden, Laster, Irrtümer, Leidenschaften und Mißverständnisse der Menschen hindurchgegangen und ins Ewige, in den Weltraum durchgestoßen.*¹³⁰ Man kann das den Roman abschließende Magische Theater durchaus mit Stolte so deuten, dass hier (letztlich) der Durchbruch von „Illusion, bloße[r] Erscheinung

122 Hesse, Siddhartha, S. 715.

123 Stolte, Hesse, S. 118.

124 Freedman, S. 251.

125 Hesse, Klein, S. 551.

126 Hesse, Siddhartha, S. 725.

127 Hesse, Steppenwolf, S. 319.

128 Ebd., S. 346.

129 Ebd., S. 345.

130 Ebd., S. 347.

und Spiel, bunte[r] Oberfläche“ zur „eigentlichen Tiefe der Welt, der absoluten Existenz eines göttlichen All-Einen“ gestaltet wird.¹³¹ Im Magischen Theater wird einerseits die Zerrissenheit der menschlichen Psyche, die Fülle (verdrängter) Wünsche und ‚Abgründe‘ im Inneren des Menschen gespiegelt. Zugleich stellt Hesse aber – durch die Einbeziehung der ‚Unsterblichen‘ Goethe und Mozart in das traumartige Geschehen – den Bezug des krisengeschüttelten Individuums zur ewigen Einheit, zur „uner-schütterlichen Kontinuität des Geistes“ dar.¹³²

In *Narziss und Goldmund* zeigt Hesse die Dualität des Menschlichen anhand der polarisch gespaltenen Protagonisten Narziß, eines asketischen Mönchs und Geistesmenschen, und Goldmund, eines sinnlichen Nichtsesshaften und Bildhauers. Während in der Phase von *Demian* bis *Siddhartha* das Sinnliche, Triebhafte zwar als integraler Teil des Menschen, aber doch eher als seine dunkle Seite gesehen wird, werden im *Steppenwolf* und in *Narziss und Goldmund* immer stärker positive Aspekte dieses Pols betont. Goldmund ist zwar eine problematische Natur, aber kein schlechter Mensch und ein großer Künstler. Narziß sagt zu Goldmund: „*Die Naturen von deiner Art, die mit den starken und zarten Sinnen, die Beseelten, die Träumer, Dichter, Liebenden sind uns andern, uns Geistesmenschen, beinahe immer überlegen. Eure Herkunft ist eine mütterliche. ... Eure Gefahr ist das Ertrinken in der Sinnenwelt, unsere das Ersticken im luftleeren Raum. Du bist Künstler, ich bin Denker. Du schläfst an der Brust der Mutter, ich wache in der Wüste.*“¹³³ Die erwünschte Harmonie zwischen den beiden Polen, die aber nie zu einer völligen Verschmelzung führt, wird in der lebenslangen Freundschaft der beiden Protagonisten literarisch gestaltet. Noch weiter geht Hesse in seinem letzten Roman *Das Glasperlenspiel*, in dem die Lebensgeschichte des Meisters des – für den transdisziplinären Kernbestand von Bildung und Kultur (universitas omnium litterarum) stehenden – Glasperlenspiels Josef Knecht erzählt wird. Knecht gelangt in der ‚Gelehrtenrepublik‘ Kastalien zu vollendetem geistigen Adel, entscheidet sich aber gegen Ende seines Lebens dafür, seine hohe Position im ‚Elfenbeinturm‘ aufzugeben und seine Bildung als Hauslehrer in den Dienst der ‚Normalwelt‘ zu stellen. Im *Glasperlenspiel* spiegelt sich die Polarität zwischen der – gegenüber dem *Steppenwolf* und *Narziss und Goldmund* – in den Vordergrund gerückten Geistigkeit und der sinnlichen, praktischen ‚Welt‘ in der sich im Laufe ihres Lebens zu tiefer Freundschaft wandelnden Rivalität von Josef Knecht und dem ‚Weltmenschen‘ Plinio Designori. Auch hier wird der Gedanke der Verbindung der gegensätzlichen, aber miteinander verknüpften Pole wieder aufgegriffen: *Warum nur lebten die beiden Welten anscheinend nicht harmonisch und brüderlich neben- und ineinander, warum konnte man sie nicht beide in sich hegen und vereinen?*¹³⁴ Der ‚Geistesadlige‘ Josef Knecht ist sich der *unaufhörlich pulsierende[n] Polarität* seiner Seele¹³⁵ bewusst und sieht, dass auch die Gelehrtenrepublik Kastalien mit dem Glasperlenspiel den natürlichen Prozessen, *der Zeit unterworfen und von ihrer mitleidlosen Gewalt umspült und erschüttert*¹³⁶

131 Stolte, Hesse, S. 205.

132 Freedman, S. 370.

133 Hesse, Narziß, S. 51. Hesses Verknüpfung des Weiblichen/Mütterlichen mit der Sinnlichkeit wird weiter unten noch nachzugehen sein.

134 Hesse, *Glasperlenspiel*, S. 176.

135 Ebd., S. 359.

136 Ebd., S. 360.

Die ersten drei Zeilen der berühmtesten Romane von Karl May und Hermann Hesse

Karl May, *Winnetou I* (1893), S. 9:

Immer fällt mir, wenn ich an den Indianer denke, der Türke ein; dies hat, so sonderbar es erscheinen mag, doch seine Berechtigung. Mag es zwischen beiden noch so wenig Punkte des Vergleiches geben, sie sind einander ähnlich in dem einen, daß man mit ihnen, allerdings mit dem Einen weniger als mit dem Anderen, abgeschlossen hat: Man spricht von dem Türken kaum anders als von dem ‚kranken Mann‘, während Jeder, der die Verhältnisse kennt, den Indianer als den ‚sterbenden Mann‘ bezeichnen muss.

Hermann Hesse, *Siddhartha* (1922), S. 617:

Im Schatten des Hauses, in der Sonne des Flußufers bei den Booten, im Schatten des Salwaldes, im Schatten des Feigenbaumes wuchs Siddhartha auf, der schöne Sohn des Brahmanen, der junge Falke, zusammen mit Govinda, seinem Freunde, dem Brahmanensohn. Sonne bräunte seine lichten Schultern am Flußufer, beim Bade, bei den heiligen Waschungen, bei den heiligen Opfern. Schatten floß in seine schwarzen Augen im Mangohain, bei den Knabenspielen, beim Gesang der Mutter, bei den heiligen Opfern, bei den Lehren seines Vaters, des Gelehrten, beim Gespräch der Weisen.

wird. Knechts und Designoris Ideal wird die *Befreundung und Durchdringung von Kastalien und Welt*.¹³⁷

Wenn wir in einer bipolaren Konzeption des Menschlichen und der intensiven literarischen Auseinandersetzung mit ihr und ihrer Überwindung eine zentrale Gemeinsamkeit von May und Hesse erkennen können, so liegen auch die Unterschiede der beiden Modelle auf der Hand. May wäre eine Apotheose der Sinnlichkeit, wie sie Hesse im *Steppenwolf* schuf, fremd gewesen. In seinem abenteuerlichen Universum spielt zwar die Körperlichkeit eine wichtige Rolle, dies aber immer im Kontext eines asketischen Lebensstils. Im ethisch-spirituellen Konzept des Alterswerks propagiert er ein *anderes, neues, höheres Leben*, in dem der Mensch *alle Rücksicht auf den Leib und seinen Zusammenhang mit dem Menschheitskörper zu überwinden... und sich nur noch als Geist zu betrachten* [hat], während der Leib für ihn gestorben ist.¹³⁸ Karl May identifizierte somit die sinnliche, tierhafte Seite des Menschen mit dem Bösen und verband dies mit dem Körperlichen. Den ‚lichten‘, zu Gott hin ausgerichteten Pol des Menschen repräsentieren bei May die ‚psychischen Komponenten‘ Geist und Seele. Er propagiert auch nicht eine Versöhnung von Geist und Sinnlichkeit, sondern eher die Überwindung des Körperlichen und Sinnlichen in einer auf Gott gerichteten Vergeistigung des Edelmenschen. Dies verdeutlichen auch die Ausführungen Mays bei seinem Vortrag in Lawrence 1908, die in einem Pressebericht wie folgt widergegeben werden: „Die Erde ist eine Materialisation des göttlichen Willens. Sein Geist hat sich in Seele, sodann in Kraft und endlich in Stoff verwandelt. Auf demselben Wege hat der Stoff

¹³⁷ Ebd., S. 514.

¹³⁸ May, Silberlöwe IV, S. 35 (Kara Ben Nemsis im Nachtgespräch mit dem Ustad).

die Aufgabe, als Kraft, als Seele, als Geist zu Gott zurückzukehren.¹³⁹ Allerdings ordnet der späte May Elemente, die von Hesse dem sinnlichem Pol des Menschlichen zugeordnet werden, der ‚edlen Seite‘ des Menschlichen zu. Der May-Forscher Hainer Paul hat mit Blick auf *Mein Leben und Streben* darauf hingewiesen, dass „May im Emotionalen jene Sphäre [erblickte], in der sich die Läuterung zum sittlich Guten zu vollziehen habe“.¹⁴⁰ Das Emotionale, das nach Hesse dem Bereich der Sinnlichkeit/Natur zuzurechnen wäre, bezeichnet May als *Seele*, „eine[] zentrale[] Kategorie seiner Ethik“.¹⁴¹ Man kann sogar noch darüber hinausgehen: Martin Lowsky weist in seiner zusammenfassenden Darstellung zu Leben und Werk Karl Mays auf eine Szene in dessen Altersroman *Im Reiche des silbernen Löwen IV* (1903) hin, in der in der Darstellung der weiblichen Protagonistin Schakara, die auch die Seele symbolisiert, eine „fast blasphemische[] Erotik“ mitschwingt.¹⁴² In der ‚Droschkenparabel‘, in der May sein Menschenbild darstellt, gelingt das menschliche Leben nur im Zusammenwirken von Leib/Stoff (Droschke), Anima/Kraft (Pferd), Seele (Kutscher) und Geist (Fahrgast). Wenngleich May das Böse mit der sinnlichen, körperlichen Seite des Menschen verknüpft, sieht man hier doch zumindest eine Annäherung an Hesses Gedanken einer Harmonisierung der Pole des Menschlichen. Erleichtert wird die Feststellung solcher Schnittmengen natürlich dadurch, dass Hesses und Mays Menschenbilder keine wissenschaftlichen Modelle, sondern poetische Konzepte sind. Klar ist jedoch, dass in den dualen Menschenbildern der beiden Autoren die Grenzlinien zwischen den Polen Gut/Edel/Dschinnistan (Geist/Seele) und Böse/Sumpf/Ardistan (Körper/Anima) bei May sowie Geist/Askese und Sinnlichkeit/Weltlichkeit bei Hesse anders verlaufen. Hesse propagiert die Integration beider Pole und sieht eine echte Überwindung der Gegensätze – und damit auch des Bösen als Teil der sinnlichen Seite – letztlich in einer mystischen Transzendenz, während bei May das Böse besiegt werden kann und muss.

Recht nahe kommen sich die beiden Autoren in ihrer Interpretation dessen, was den Sinn des Lebens ausmacht. Bei Hesse besteht dieser darin, in voller Autonomie den Weg ins eigene Innere zu gehen und dort im Göttlichen, in der Erkenntnis der von innen kommenden Einheit aller Dinge die Vollendung, Erlösung von allen Bindungen und Ängsten zu finden (*Demian, Siddhartha*). Ungeachtet der Bedeutung, die Hesse dem sinnlichen Pol des Menschen und der damit verbundenen Möglichkeit eines ‚weltlichen Weges‘ (Narziß, Designori etc.) zumisst, macht er dann doch deutlich, dass die wahre, letzte Vollendung des Menschen mit seinem geistigen Pol verbunden ist (*Siddhartha, Glasperlenspiel*). Dies klingt auch an im *Tractat vom Steppenwolf*, nach dem der ‚Mensch‘ nicht schon Erschaffenes [ist], sondern eine Forderung des Geistes, eine ferne, ebenso ersehnte wie gefürchtete Möglichkeit, und... der Weg dorthin immer nur ein kleines Stückchen weit und unter furchtbaren Qualen und Ekstasen zurückgelegt wird...¹⁴³ Wie bereits deutlich wurde, reduziert Hesse, in seiner spirituellen, wenn auch nicht christlich-religiösen Ausrichtung, das Geistige nicht auf den Intellekt, sondern sieht es im Bezug auf das

139 Bericht über den „Vortrag des Herrn Dr. Karl May“ am 18.10.1908 in Lawrence/Mass. in ‚Deutscher Herold‘ vom 24.10.1908. In: Sudhoff, Amerika, S. 374. Ähnlich die Wiedergabe dieser Passage im ‚Anzeiger und Post‘ vom 24.10.1908, vgl. ebd., S. 378.

140 Paul, LuS, S. 389.

141 Ebd.

142 Lowsky, May, S. 108.

143 Hesse, Steppenwolf, S. 247.

im Inneren des Menschen präsente Göttliche. Der vollendete Mensch (z. B. Siddhartha, der Musikmeister im *Glasperlenspiel*), der den Durchbruch vom „lebenden ‚sterblichen‘ Ich“ zum „unsterblichen‘ Selbst“¹⁴⁴ erreicht hat, zeichnet sich durch Nächstenliebe, Güte und Heiterkeit aus. Die Vollendung liegt im mystischen Erkennen der göttlichen Wirklichkeit, *dem Aufblitzen einer Einsicht in die Einheit im Zeichen der Polarität, des Zusammenfallens der Gegensätze...*¹⁴⁵ Hesse vertritt, wie in Kapitel 5 noch genauer darzustellen sein wird, ein holistisches Weltbild, das stark durch östliche Weisheit beeinflusst ist.

Wie Hesse geht es auch dem späten May „um nichts weniger als darum, den Menschen und damit die Menschheit zu humanisieren“¹⁴⁶ Sinn des Lebens ist für ihn die „sittliche Menschwerdung“¹⁴⁷ die sich in der Entwicklung vom Gewalt- zum Edelmenschen, in der Überwindung des Bösen durch die Nächstenliebe vollzieht. Zentraler Bezugspunkt ist auch für May Gott, dessen Verhältnis zum Menschen er, wie wir noch sehen werden, mystisch sah. Wie bei Hesse wird auch bei May in der geistigen Vollendung die Spaltung des Menschlichen irrelevant. Dies erlebt der Ustad, der spirituelle Führer des persischen Stammes der Dschamikun, in *Im Reiche des silbernen Löwen IV: Da, als sie* [die untergehende Sonne] *mir so das Geheime erschloß, da mussten die Erdenphantome verschwinden: Sie wurden zu nichts; auch das meine zerfloß, und ich ging, um das Licht ohne Schatten‘ zu finden.*¹⁴⁸ Wie Hesse sieht May das Potenzial zur Erlösung im Inneren des Menschen. Die Vollendung folgt bei ihm allerdings nicht aus dem Erkennen und Erleben der göttlich vermittelten Einheit aller Dinge, sondern aus der Läuterung des dem Schöpfer gegenüberstehenden Individuums.

Trotz bestehender Unterschiede postulieren May und Hesse die Zielsetzung einer ethisch-spirituellen Vollendung des durch eine polarische Spaltung der menschlichen Natur geprägten Lebens.

4.2 Identität und Autonomie des Menschen

Schon 1978 hat Heinz Stolte festgestellt, dass die „Suche nach der verlorenen Identität“ ein „gemeinsames Generalthema“ des May’schen Werkes ist.¹⁴⁹ Rollenspiele kennzeichnen Mays Leben und Werk. Mays Reiseerzählung *Satan und Ischariot* (1893/1896) beispielsweise kann auch als differenzierte Auseinandersetzung mit der Identitätsproblematik in einem „Spiel um richtige und falsche Identitäten“ interpretiert werden.¹⁵⁰

Zur Identität gehört nach Stolte „das [...] Einverstandensein mit dem, was man als Glied der Gesellschaft in Staat, Beruf und Familie nun einmal ist“.¹⁵¹ Diese bürgerliche Identität ist dem Protagonisten von Hesses *Steppenwolf*, dem Schriftsteller und Gelehrten Harry Haller, aufgegeben durch den inneren Widerstreit zwischen Geist und Natur, verloren gegangen. Haller hat sich aufgrund seines Lebensüberdresses völlig von der bürgerlichen Gesellschaft abgeschlossen. Er sieht den *Kontrast*, in dem

144 Freedman, S. 353, zu Hesses autobiografischen Reiseberichten *Kurgast* und *Nürnberger Reise* (1927).

145 Hesse: Vorwort der Neuauflage von *Sinclair's Notizen* (1962), zitiert nach Michels, Hesse in Bildern, S. 154.

146 Plaul, LuS, S. 388.

147 Ebd., S. 389.

148 May, Silberlöwe IV, S. 83.

149 Stolte, Wadenbach, S. 55.

150 Schmiedt, Identitätsprobleme, S. 253.

151 Stolte, Wadenbach, S. 45 (Hervorhebung von Stolte).

*mein Leben, mein... durch und durch unordentliches Leben, zu diesem Familien- und Bürgermilieu steht.*¹⁵²

In der Figur Hallers setzt sich Hesse auch mit der Frage auseinander, ob es eine eindeutige Identität angesichts der polarischen Spaltung des Menschlichen überhaupt gibt. Seine Darstellung dieser Thematik im *Steppenwolf* und Mays sorgfältig stilisierte Beschreibung seiner, sich in einer inneren Spaltung manifestierenden, zentralen Identitätskrise in seiner Periode als Straftäter in der Selbstbiographie *Mein Leben und Streben* weisen, wie mit der nachstehenden tabellarischen Gegenüberstellung belegt wird, deutliche Parallelen auf.

	Hermann Hesse: <i>Der Steppenwolf</i> ¹⁵³	Karl May: <i>Mein Leben und Streben</i> ¹⁵⁴
Bewusstsein der Spaltung, Zersplitterung der Identität einer Person	Haller im ‚Magischen Theater‘: <i>Ich sah, einen winzigen Moment lang, den mir bekannten Harry... Aber kaum, daß ich ihn erkannt hatte, fiel er auseinander, löste sich eine zweite Figur von ihm ab, eine dritte, eine zehnte, eine zwanzigste, und ganze Riesenspiegel war voll von lauter Harrys oder Harry-Stücken...</i> (S. 372f.) ‚Tractat vom Steppenwolf: <i>In Wirklichkeit aber ist kein Ich, auch nicht das naivste, eine Einheit, sondern eine höchst vielfältige Welt..., ein Chaos von Formen, von Stufen und Zuständen, von Erbschaften und Möglichkeiten.</i> (S. 244)	<i>Es bildete sich bei mir das Bewußtsein heraus, daß ich kein Ganzes mehr sei, sondern eine gesplattene Persönlichkeit...</i> (S. 101) <i>Die Spaltung dort griff weiter um sich. Jede Empfindung, jedes Gefühl schien Form annehmen zu wollen. Es wimmelte von Gestalten in mir, die mitsorgen, mitarbeiten, mitschaffen, mitedichten und mitkomponieren wollten.</i> (S. 102)
Spaltung als Ausdruck der dualen Pole des Menschen	Dualismus von Geist und Natur: ‚Tractat vom Steppenwolf: <i>Der Mensch ist... nichts andres als die schmale, gefährliche Brücke zwischen Natur und Geist. Nach dem Geiste hin, zu Gott hin treibt ihn die innerste Bestimmung – nach der Natur... zieht ihn die innerste Sehnsucht: zwischen beiden Mächten schwankt angstvoll bebend sein Leben.</i> (S. 247)	Dualismus von Gut und Böse: <i>Es kämpften da zwei einander feindliche Heerlager gegen einander: Großmutterts helle, lichte Bibel- und Märchengestalten gegen die schmutzigen Dämonen jener unglückseligen Hobensteiner Leihbibliothek. Ardistan gegen Dschinnistan. Die übererbten Gedanken des Sumpfes, in dem ich geboren wurde, gegen die beglückenden Ideen des Hochlandes, nach dem ich strebte.</i> (S. 103)
Ablehnung der Einordnung als Geisteskrankheit	‚Tractat vom Steppenwolf: <i>Und wenn in besonders begabten und zart organisierten Menschen die Ahnung ihrer Vielspältigkeit aufdämmert, wenn sie... den Wahn der Persönlichkeitseinheit durchbrechen und sich als mehrteilig, als ein Bündel aus vielen Ichs empfinden, so brauchen sie das nur zu äußern, und alsbald sperrt die Majorität sie ein..., konstatiert Schizophrenie...</i> (S. 243f.)	<i>Ich war seelenkrank, aber nicht geisteskrank.</i> (S. 100)
Vergleich des menschlichen Innenlebens mit einem Drama	Pablo zu Haller im ‚Magischen Theater‘: <i>„Wie der Dichter aus einer Handvoll Figuren ein Drama schafft, so bauen wir aus den Figuren unser Leben.“</i>	Bewusstsein der Persönlichkeitsspaltung <i>ganz dem neuen Lehrsatz entsprechend, nicht Einzelwesen, sondern Drama ist der Mensch. In diesem Drama gab es verschiedene, handelnde Persönlichkeiten, die sich bald nicht, bald aber</i>

152 Hesse, *Steppenwolf*, S. 210.

153 Die Seitenangaben in der Tabelle beziehen sich auf Hesse, *Steppenwolf*.

154 Die Seitenangaben in der Tabelle beziehen sich auf May, *LuS*.

ren unsres zerlegten Ichs immerzu neue Gruppen, mit neuen Spielen und Spannungen, mit ewig neuen Situationen.“ (S. 388)

Literarische
Darstellung

‚Tractat vom Steppenwolf:

Und in unsrer modernen Welt gibt es Dichtungen, in denen hinter dem Schleier des Personen- und Charakterspiels, dem Autor wohl kaum ganz bewußt, eine Seelenvielfalt darzustellen versucht wird. Wer dies erkennen will, der muß sich entschließen, einmal die Figuren einer solchen Dichtung nicht als Einzelwesen anzusehen, sondern als Teile, als Seiten, als verschiedene Aspekte einer höheren Einheit (meinetwegen der Dichterseele). (S. 245)

auch sehr genau von einander unterschieden. (S. 101)

Indem mein Kara Ben Nemsî, das ‚Ich‘, die Menschheitsfrage, in diese Wüste tritt..., ist das Erste, was sich sehen läßt, ein sonderbarer kleiner Kerl... Dieser Hadschi, der sich Hadschi Halef Omar nennt..., bedeutet die menschliche Anima, die sich für die Seele oder gar für den Geist ausgibt, ohne selbst zu wissen, was man unter Seele oder Geist zu verstehen hat. ... Ich schicke darum diesen Halef gleich in den ersten Kapiteln nach Mekka... und lasse ihn sofort seine ‚Seele‘ kennen lernen – – – Hanneb, sein Weib. (S. 177)

Die Identität des Menschen steht in engem Zusammenhang mit seiner Autonomie. Ein Mensch, der nicht autonom agiert, sondern fremdgesteuert ist, definiert seine Identität nicht selbst, sondern bekommt sie von ‚Außen‘ zugeschrieben.

Hermann Hesses Werk ist – beeinflusst durch seinen persönlichen Freiheitsdrang, der ihn immer wieder aus Verpflichtungen und Bindungen ausbrechen ließ – sehr stark geprägt durch das Motiv der menschlichen Autonomie, eines individuellen, von persönlicher Würde getragenen Menschentums. In einem Brief von 1951 schreibt er, dass *das erste und brennendste meiner Probleme... nie der Staat, die Gesellschaft oder die Kirche [war], sondern der einzelne Mensch, die Persönlichkeit, das einmalige, nicht normierte Individuum*.¹⁵⁵ Er wandte sich gegen einen gesellschaftlichen Trend zum Kollektivismus, der seine Epoche kennzeichnete.¹⁵⁶ Der Vagabund Knulp, Titelheld des gleichnamigen Erzählungsbandes von 1915, steht exemplarisch für den Wunsch nach Ungebundenheit und Autonomie. In *Demian* tritt mit Max Demian, dem Spiritus Rector des Ich-Erzählers Emil Sinclair, ein Protagonist auf, dessen Autonomie mit den Helden Karl Mays vergleichbar ist. Schlüssel zur Freiheit ist nach Demian die Furchtlosigkeit gegenüber anderen Menschen: „*Nein, vor Menschen sollte man niemals Furcht haben.*“¹⁵⁷ „*Wenn man jemand fürchtet, dann kommt es daher, daß man diesem Jemand Macht über sich eingeräumt hat.*“¹⁵⁸ *Demian* stellt als Entwicklungsroman am Beispiel Emil Sinclairs die Möglichkeit der radikalen Selbstbefreiung des Individuums durch die Erkenntnis des göttlichen Selbst dar.¹⁵⁹ Dabei, so Heinz Stolte, geht es nicht um absolute ‚gottgleiche‘ Autonomie, sondern um einen „Individualismus [...] in einem religiösen, sehr christlichen Sinne, von dem etwa das mystische ‚Mensch werde wesentlich‘ gilt.“¹⁶⁰ Anders als May glaubte Hesse nicht an eine Vorsehung im Sinne eines direkten Eingreifens Gottes in das irdische Geschehen, vertrat aber, wie in Kapitel 5 vertieft dargestellt wird, die mystische Vorstellung der göttlichen Präsenz in allem Seienden.

155 Zitiert nach Zeller, S. 57.

156 Zeller, S. 92.

157 Hesse, Demian, S. 133.

158 Ebd., S. 134.

159 Stolte, Hesse, S. 108ff.

160 Ebd., S. 113.

Für Hesse blieb die Autonomie zeitlebens ein wichtiger Aspekt seines Menschenbilds. Eine zentrale Aussage von *Siddhartha* ist, dass der Mensch den Weg zur Erleuchtung allein und auf seine ganz individuelle Weise gehen muss. *Welcher Vater, welcher Lehrer hat ihn [Siddhartha] davor schützen können, selbst das Leben zu leben, ... selbst den bitteren Trank zu trinken, selber seinen Weg zu finden? Glaubst du denn, Lieber, dieser Weg bleibe irgend jemandem vielleicht erspart?*¹⁶¹ Im späten *Glasperlenspiel* beweist der Protagonist Josef Knecht höchste Autonomie, indem er gegen alle Widerstände sein hohes Amt aufgibt und die ‚Gelehrtenrepublik‘ Kastalien verlässt, um Hauslehrer zu werden. Autonom muss der zwischen Natur und Geist zerrissene Mensch bei Hesse seinen Weg zum Göttlichen finden, wahre Autonomie genießen vollendete Menschen wie Max Demian und Siddhartha (am Ende seines Lebens), die das Lebensziel der Vereinigung mit dem göttlichen Geist erreicht haben,

Auch in Mays Werk spielt die Autonomie des Menschen eine zentrale Rolle. Der Philologe Helmut Schmiedt hat gezeigt, dass sich Karl May in seiner amerikanischen Reiseerzählung *Satan und Ischariot* mit dem „Gesichtspunkt der partiellen Fremdsteuerung von Identität“ auseinandersetzt.¹⁶² Die Freiheit, die Mays Helden in seiner fiktiven Abenteuerwelt genießen, ist eine „Verherrlichung“ der Autonomie des Menschen.¹⁶³ Dabei zeichnet sich der autonome Mensch, der insbesondere in den Superhelden von Karl Sternau (aus dem Kolportageroman *Waldröschen* [1882/1884]) über Old Shatterhand/Kara Ben Nemsis bis zu Winnetou gezeichnet wird, auch bei May durch seine Angstfreiheit im sozialen Kontakt mit anderen Menschen aus. Die Souveränität der Mayschen Helden kann, wie Hesses Autonomie-Postulat, auch als Reaktion auf gesellschaftliche Verhältnisse verstanden werden, als „Reflex auf den ohnmächtigen, letztlich wirkungslos agierenden Einzelnen im späten 19. Jahrhundert“.¹⁶⁴ Der autonome Held wirkt frei von der Manipulation durch andere Menschen. Er ist ausschließlich Gott und der von ihm gesteuerten Vorsehung unterworfen, der ihn „als Vertreter göttlichen Weltregiments zur Durchsetzung des Guten und Rechten“¹⁶⁵ einsetzt. Der Autonomiegedanke prägt auch das Spätwerk. In *Im Reiche des silbernen Löwen IV* bezeichnet Kara Ben Nemsis gegenüber dem Ustad *die Gestaltung zum selbständigen, sich frei bewegenden Einzelwesen* als zentrales Entwicklungsziel.¹⁶⁶ Noch in Mays letztem Roman *Winnetou IV* ist es ein zentrales Anliegen des alten Old Shatterhand, ein *freier Mann zu sein, kommen und geben zu dürfen, ohne gehindert zu werden*.¹⁶⁷ Wie bei Hesse muss sich die Autonomie ständig in der Gespaltenheit des Menschlichen bewähren. Auch bei May befindet sich der autonome Mensch auf dem Weg zum, wenn auch, wie wir noch genauer betrachten werden, anders verstandenen, Göttlichen, das allein schrankenlose Freiheit spenden kann.

Angesichts der zentralen Bedeutung der Autonomie in ihren Werken erscheint auch das Interesse beider Autoren an der Philosophie Friedrich Nietzsches nicht verwunderlich. Hesse war schon früh von dessen Überlegungen fasziniert und in seinem

161 Hesse, *Siddhartha*, S. 709.

162 Schmiedt, *Identitätsprobleme*, S. 256.

163 Ebd.

164 Mojem, S. 27f.

165 Schwab, *Atheisten*, S. 125.

166 May, *Silberlöwe IV*, S. 36.

167 May, *Winnetou IV*, S. 413.

bipolaren Menschenbild hat sich wohl auch die in Nietzsches frühen Schriften hervorgehobene Dichotomie des Dionysischen und des Apollinischen¹⁶⁸ niedergeschlagen. Er beschrieb den ‚Übermenschen‘ Nietzsches in erstaunlicher Nähe zum May’schen Schlüsselbegriff des ‚Edelmenschen‘ wie folgt: *Edeltum und Überwindung des Niederen zum Höheren, des Menschen zum Übermenschen, ist das Gesetz, das er dir auferlegt.*¹⁶⁹ Hesse fand in Nietzsche, wie sich z. B. in seiner Schrift *Zarathustras Wiederkehr* (1919) ausdrückt, ein Vorbild in seinem Bekenntnis zur „Souveränität der freien Persönlichkeit“, die den „Lockungen der Kollektivismen entgegengesetzt [wird]“.¹⁷⁰ Auch May faszinierte an Nietzsches Lehre, mit der er sich im Alter befasste, zweifellos das darin enthaltene Bekenntnis zur Autonomie, zur Selbstbestimmung des Einzelmenschen.¹⁷¹ Nietzsche ging wie May und Hesse davon aus, dass dem „blind naturwüchsigen Evolutionsprozess“¹⁷² eine metaphysische Sinngebung gegenüberzustellen ist und entwickelte wie sie ein Konzept vom ‚wahren Menschentum‘. Seine vehemente Ablehnung des „Christentums mit seiner Propagierung einer allgemeinen Nächstenliebe“¹⁷³ und seine ‚Leibfreundlichkeit‘ widerspricht jedoch dem Menschenbild Karl Mays; Nietzsches Atheismus ist auch Hesse fremd. Diametral entgegengesetzt zu den Menschenbildern von May¹⁷⁴ und Hesse ist auch Nietzsches elitäres und radikales Konzept des Übermenschen, wenngleich beide Autoren keineswegs frei von Anwandlungen des Elitarismus waren.¹⁷⁵

4.3 Die Erziehung des Menschen

Eng verknüpft mit dem Postulat der individuellen Freiheit des Menschen ist auch Mays und Hesses Haltung zur Erziehung junger Menschen. Mays Erziehungsideal setzt nicht auf äußeren Zwang, sondern die Entfaltung der persönlichen Begabung des jungen Menschen. In *Mein Leben und Streben* wird die geistlose Zwangspädagogik in den von ihm besuchten Lehrerseminaren Waldenburg und Plauen negativ bewertet. May berichtet vom *Gegensatz zwischen meiner außerordentlich fruchtbaren Phantasie und der Trockenheit und absoluten Poesielosigkeit des hiesigen Unterrichtes.*¹⁷⁶ *Die Lehrer... waren alle so erhaben, so kalt und unnahbar, und vor allen Dingen... sie waren keine Psychologen.*¹⁷⁷ Der Lehrer soll nach Mays Gedicht für Walter Weber vom 20.4.1902 ein *Freund* seiner Schüler sein.¹⁷⁸ In *Satan und Ischariot* betätigt sich Old Shatterhand als ‚Erzieher‘ der beiden Söhne des Mimbrenjo-Häuptlings Starker Büffel. Beide erringen im Laufe der Handlung mit seiner Unterstützung ihre Kriegsnamen (Yuma-Töter und Yuma-Skalp) und vollziehen so den zentralen Entwicklungsschritt von der Unmündigkeit der Jugend

168 Hintz, S. 264ff., 281. Apollon ist „der Gott des Lichtes und der Vernunft, dem [sic] männlichen Prinzip der formgebenden Kraft. Dionysos dagegen steht für die Mutter, die Fruchtbarkeit der Natur“; vgl. ebd., S. 380. Eine solche Interpretation ist Hesses Modell der Polarität des Menschlichen näher als dem Mays (vgl. oben Kapitel 4.1).

169 Zitiert nach Schwab, Nietzsche, S. 246.

170 Zeller, S. 91.

171 Schwab, Nietzsche, S. 250.

172 Hintz, S. 339.

173 Ebd., S. 335.

174 Instrukтив hierzu die synoptische Gegenüberstellung der Konzepte des ‚Edelmenschen‘ (May) und des ‚Übermenschen‘ (Nietzsche) in: Greunke, S. 405ff.

175 Zu May vgl. Schwab, Nietzsche, S. 248.

176 May, LuS, S. 89.

177 Ebd., S. 90.

178 Erste vollständige Veröffentlichung des Gedichts bei: Wörner, Postkarte, S. 13f.

zum Status des erwachsenen Kriegers. Exemplarisch für den ‚Erziehungsstil‘ Old Shatterhands, mit dem Mays Credo literarisch umgesetzt wird, ist sein Verhalten gegenüber dem jüngeren der Brüder, dem späteren Yuma-Skalp, bei einem gemeinsamen gefährlichen Erkundungsgang.¹⁷⁹ Der von seinem ‚Schüler‘ in jeder Hinsicht als überlegene, geistig gereifte Persönlichkeit anerkannte ‚Lehrer‘ Old Shatterhand überbrückt zu Beginn des gemeinsamen Vorhabens die zwischen *dem erwachsenen Krieger, und... dem unbekanntem Knaben*¹⁸⁰ bestehende Distanz. Er redet den jungen Mann als *meinen roten Bruder*¹⁸¹ an und führt mit ihm ‚auf Augenhöhe‘ ein reflexives Gespräch über eine vorangegangene Auseinandersetzung zwischen Old Shatterhand und dem Starken Büffel.¹⁸² Old Shatterhand entwickelt gegenüber dem an der Schwelle zum Erwachsenwerden stehenden Jugendlichen ein ethisch geprägtes Entwicklungsideal und definiert Grenzen der Rolle des ‚Erziehers‘ gegenüber dem sich autonom entwickelnden, jungen Menschen: *Ich wünsche..., daß du lebst, um nicht nur ein tapferer Krieger, sondern auch ein guter Mensch zu werden. Zu einem guten Menschen kann ich dich nicht machen; du mußt dich selbst bestreben, gut zu sein und nie ein Unrecht zu begehen; aber ein tapferer Krieger zu werden, dazu kann ich dir behilflich sein.*¹⁸³ Beim anschließenden abenteuerlichen Spähgang schenkt er dem Jüngling Vertrauen. Er lässt ihn allein die Ausschaltung eines gegnerischen Wachtpostens übernehmen und begnügt sich mit einer passiven Rolle im Hintergrund.¹⁸⁴ May zeigt hier exemplarisch, wie ein junger Mensch durch die vertrauensvolle Unterstützung des Erziehers auf seinem Entwicklungsweg zum ‚vollwertigen‘ Erwachsenen vorangebracht wird. Dies funktioniert nicht durch Zwang, sondern durch die Förderung der bereits angelegten Begabungen.

Auch Hesse vertritt ein Erziehungsideal, das auf freie Entfaltung des persönlichen, natürlichen Potenzials des jungen Menschen ausgerichtet ist. Sein berühmter, früher Roman *Unterm Rad*, in dem Hesse auch seine Erfahrungen im Evangelischen Seminar von Maulbronn literarisch verarbeitete, ist eine „Bloßstellung des unpersönlichen, die Kinder überrollenden ‚Rades‘ des etablierten Schul- und Erziehungssystems“.¹⁸⁵ Im *Demian* zeigt Hesse *gerade jene Seite im Kampf um die werdende Persönlichkeit, die den Erziehern die unbequemste ist* – Gleichförmigkeit und Beschneidung der Seele sind der falsche Weg.¹⁸⁶ Zu *Narziß und Goldmund* stellt Stolte fest: „Die Natur der jungen Menschen zu unterdrücken, zu zähmen, ihren Willen zu brechen, das hatte er einst mit Bitterkeit als den offenbar staatlich verordneten Zweck der Schule und aller Lehrer bezeichnet. Jetzt, in der Gestalt des Narziß, sehen wir – fast programmatisch – das genaue Gegenteil dargestellt. Seine pädagogische Leitidee ist, mit einem Worte, den jungen Menschen das werden zu lassen, ihn zu dem zu fördern, was die Natur, was sein Charakter, was die Grundrichtung seines Willens [...] in ihm knospenhaft angelegt hat.“¹⁸⁷ Der Lehrer und Mentor Narziß bemängelt an seinem Schüler Goldmund: „*Du glaubst, du*

179 May, *Satan I*, S. 345ff.

180 Ebd., S. 345.

181 Ebd.

182 Ebd., S. 346f.

183 Ebd., S. 347.

184 Ebd., S. 350ff.

185 Freedman, S. 17. Hesse ordnet sich mit *Unterm Rad* in eine kurz nach der Jahrhundertwende sich entwickelnde „Welle ähnlicher, in Deutschland sehr beliebter Romane und Erzählungen“ ein, „in deren Mittelpunkt der sensible, von der Erziehungstyrannie erdrückte Schüler stand“; vgl. ebd., S. 171.

186 Hermann Hesse: Aus Briefen über *Demian*, zitiert nach Michels, Hesse in Bildern, S. 157.

187 Stolte, Hesse, S. 211.

seist mir zu wenig gelehrt, zu wenig Logiker, oder zu wenig fromm. O nein, aber du bist mir zu wenig du selbst.“¹⁸⁸

Im *Glasperlenspiel* wird der frühere Glasperlenspielmeister Josef Knecht am Ende seines Lebens als Hauslehrer und Erzieher des halbwüchsigen Sohnes Tito seines alten Freundes Plinio Designori tätig. Dabei ist Knechts Erziehungsmethode nicht auf mechanisches Lernen ausgerichtet, sondern auf die Entfaltung der Anlagen und Begabungen sowie die Entwicklung des Charakters seines Schülers: *Der Schüler wunderte sich ein wenig darüber, daß der Magister kein Wort von Schulbeginn, Stundenplan, letzten Zeugnissen und dergleichen Dingen sagte...*¹⁸⁹ Der Lehrer Knecht wird zum Partner und Freund des Schülers Tito: „Es ist ja unter andrem der Zweck unsres Zusammenseins, daß wir unsere Kenntnisse austauschen und aneinander angleichen...“¹⁹⁰ Wie Old Shatterhand in *Satan und Ischariot* wirkt er auf seinen Schüler nicht durch äußere Vorgaben und Maßregeln, sondern durch seinen *Adel, seine Vornehmheit, sein Herrentum*.¹⁹¹ Knecht ist für Tito *Erzieher und Freund*[].¹⁹²

Der Auftrag der Erziehung ist es somit bei May und Hesse, im jungen Menschen das in ihm vorhandene Potenzial für seine individuelle Entwicklung zu entfalten. Dieser persönliche Entwicklungsweg des Einzelmenschen ist das zentrale Thema Hesses seit seiner ersten großen Erzählung *Peter Camenzind* und Mays in seiner Spätphase. Bei Hesse ist die Entwicklung des Menschen auf die volle Entfaltung seines göttlichen Selbst ausgerichtet, in der in der Einheitserfahrung die polare Spaltung geistig überwunden werden kann. Mays Entwicklungsmodell stellt die leidvolle Reifung vom Gewalt- zum Edelmenschen durch die Überwindung des Bösen im Sinne der Nächstenliebe in das Zentrum. Das Entwicklungsziel wird von May und Hesse ähnlich definiert. Beide sehen „den Menschen als ein vom Schöpfer her auf Erlösung, auf das Seelenheil angelegtes Wesen“¹⁹³ an. Wir werden den auf das ‚Seelenheil‘ hinführenden Reifungsprozess des Individuums im Rahmen der Untersuchung des Entwicklungsprozesses des Menschen im Kontext der Mystik Hesses und Mays in Kapitel 5.9 noch vertieft betrachten.

4.4 Der vollendete Mensch

May und Hesse hielten die Vollendung des Menschen in einer ‚Vergeistigung‘ bereits ‚auf Erden‘ am Ende eines entbehrensreichen persönlichen Entwicklungsweges für möglich. Angesichts der Macht des Sinnlichen/Natürlichen (Hesse) bzw. des Bösen/Sumpfes/Ardistan (May) erreichen im Werk beider Autoren jedoch nur wenige Ausnahmegestalten das hohe Ziel.

Ähnlichkeiten bei der Darstellung vollendeter Menschen zeigt eine weitere tabellarische Gegenüberstellung. Im *Glasperlenspiel* beschreibt Hesse die ‚*Verklärung‘ des Alt-Musikmeisters*.¹⁹⁴ Der Glasperlenspielmeister Knecht erlebt den uralten Magister, als Mitglied der Ordensleitung von Kastalien einst sein Mentor, bei einem Besuch als

188 Hesse, Narziß, S. 50.

189 Hesse, *Glasperlenspiel*, S. 534.

190 Ebd.

191 Ebd., S. 535.

192 Ebd., S. 540.

193 Stolte, Hesse, S. 120, in Bezug auf Hesse.

194 Hesse, *Glasperlenspiel*, S. 356f.

Heilige[n],¹⁹⁵ der das *höchste[] Ziel des Menschen, ... inner[e] Freiheit, ... Reinheit, ... Vollkommenheit*¹⁹⁶ erreicht hat. Auch Knecht selbst gelangt im Laufe seines Entwicklungsweges zur geistigen Vollendung und erfüllt den Anspruch des ‚Edelmenschen‘. In Mays Spätwerk finden wir verschiedene vollendete Menschen; einer davon ist Tatellah-Satah, der Bewahrer der großen Medizin in *Winnetou IV*.

	Hermann Hesse: Musikmeister und Josef Knecht aus <i>Das Glasperlenspiel</i> ¹⁹⁷	Karl May: Tatellah-Satah aus <i>Winnetou IV</i> ¹⁹⁸
Geistige Qualität	Knecht gehört <i>dem geistigen, dem erzeugten Adel</i> (S. 535) an.	Er ist der <i>größte[] und berühmteste[] Forscher und Gelehrte</i> (S. 405), der Hüter der geistigen Schätze der Indianer.
Verehrung als Heiliger	Der sehr alte Musikmeister ist ein <i>Heiliger und Vollendeter</i> (S. 352).	Er hat <i>ein ungewöhnliches, ja außerordentliches Alter</i> erreicht (S. 17) und wird verehrt wie <i>ein König oder ein Heiliger</i> (S. 405). Er ist ein von allen Stämmen hoch verehrter <i>Höchstgestiegene[r]</i> (S. 17).
Ausstrahlung	<i>Strahlen und Lächeln</i> (S. 351), <i>Blicke... voll von Wohlwollen und Herzlichkeit</i> (S. 350), <i>Geduld und Ruhe</i> (S. 351), <i>Frieden und... Heiligkeit</i> (S. 355). <i>Zustand von Gnade, Vollendung, Altersweisheit, Seligkeit...</i> (S. 355). [D]ieser Mann hat in seinen letzten Lebensjahren die <i>Tugend der Heiterkeit in solchem Maße besessen, daß sie von ihm ausstrahlte, wie das Licht von einer Sonne, daß sie als Wohlwollen, als Lebenslust, als gute Laune, als Vertrauen und Zuversicht auf alle übergang und in allen weiterstrahlte...</i> (S. 418)	In seinen <i>großen, weit offenen, unerforschten, selbst aber alles erforschenden Augen</i> liegt der <i>Ausdruck einer unerbittlichen Strenge und doch auch wieder einer heiligen Güte...</i> , die alles verstehen und alles verzeihen konnte. (S. 402f.) <i>Sein Denken und Fühlen war absolut gerecht und absolut human, sein Handeln ebenso.</i> (S. 21) Tatellah-Satah wird nicht durch seine Heiterkeit charakterisiert, löst diese aber zumindest in seiner unmittelbaren Umgebung aus. Die Bewohner seines Felsen Schlosses zeichnen sich aus durch <i>intelligente Züge, nur beitere Mienen</i> . (S. 418)

Kennzeichnend für Hesses verklärten Musikmeister ist dessen *Zurückgezogenheit und Schweigsamkeit*,¹⁹⁹ sein Verzicht auf verbale Kommunikation. Er steht am Ende seines Lebens und ist äußerlich inaktiv. Dies unterscheidet ihn vom ebenfalls sehr alten Tatellah-Satah und anderen Vollendeten bei May wie Marah Durimeh und dem Malaienpriester in *Und Friede auf Erden!*. Der Medizinmann spielt trotz seines hohen Alters eine aktive, zentrale Rolle bei der Durchsetzung des ‚Winnetou-Mythos‘ und wirkt dabei auch durch die Macht des Wortes. Im Gegensatz zum Alt-Musikmeister lebt Mays vollendeter Mensch somit noch eine ‚vita activa‘. Die Verpflichtung eines vollendeten, geistigen, weisen Menschen, *der... die Befangenheit des Zeitlichen und Persönlichen*

195 Ebd., S. 352.

196 Ebd., S. 356.

197 Die Seitenangaben in der Tabelle beziehen sich auf Hesse, *Glasperlenspiel*.

198 Die Seitenangaben in der Tabelle beziehen sich auf May, *Winnetou IV*.

199 Hesse, *Glasperlenspiel*, S. 353.

*abgestreift hat,*²⁰⁰ zu aktivem Handeln sah auch Hesse durchaus und gestaltete sie in der aktiven Mentorenrolle Max Demians im *Demian* und dem Schicksal Josef Knechts im *Glasperlenspiel* literarisch. Der Glasperlenspielmeister hat in der ‚Gelehrtenrepublik‘ Kastalien alles erreicht und verlässt den geistigen Elfenbeinturm, um in der Alltagswelt sein Wissen als Lehrer an die Jugend weiterzugeben. Dies stellt Hesse als folgerichtige Entwicklung, als ethische Verpflichtung dar: *Derselbe strenge, klare, eindeutige, gradlinige Pfad, der ihn... in den Orden, in das Magisteramt geführt hatte, der führte ihn nun wieder hinaus.*²⁰¹

200 Hermann Hesse: Dank an Goethe. Aufsatz von 1932, zitiert nach Freedman, S. 437.

201 Hesse, *Glasperlenspiel*, S. 489.

5. Kapitel

Mystische Spiritualität und Ethik

Die vergleichende Betrachtung der ‚Konzeption des Menschlichen‘ bei May und Hesse hat gezeigt, dass beide Autoren ihre Kunst auf einen spirituell-ethischen Anspruch hin ausrichteten, der den Lesern sinnstiftend vermittelt werden sollte. May wie Hesse sind Exponenten von Weltanschauungsliteratur;²⁰² es ging ihnen darum, ihren Lesern ein Bekenntnis nahe zu bringen.

Hermann Hesse, der in einem evangelisch-pietistischen Milieu aufwuchs, war von dem geprägt, was er als *Herkunft aus dem Religiösen* bezeichnete.²⁰³ Dabei lehnte er eine Religiosität ab, die die Aufgabe des eigenen Willens des Einzelnen zu Gunsten übergeordneter Prinzipien als Voraussetzung der Gemeinschaft mit Gott ansieht.²⁰⁴ Als seine (letztlich nicht umsetzbare) literarische Ambition beschreibt er in seinem *Kurgast* von 1924, die *beiden Pole des Lebens zueinander zu biegen*,²⁰⁵ wobei hier die von ihm gesehene Dichotomie von göttlichem Geist und Natur angesprochen wird. Hesse glaubte, *der Verkündigung dieser höchsten Abnungen... dienen*,²⁰⁶ sich um den *Ausdruck für das Ewige*²⁰⁷ bemühen zu müssen. In seiner spirituellen Haltung öffnete sich Hesse sehr stark östlichen Weisheitslehren, wobei er, so Freedman, „doch sein christliches und westliches Ich beibehielt“.²⁰⁸ Dabei stand er aufgrund seiner asiatisch beeinflussten Vorstellung von der Einheit der Welt²⁰⁹ einer monistischen Mystik nahe. Eine kirchlich orientierte, christliche Religiosität war Hesse, wohl auch aufgrund seiner Erfahrungen in der Jugend, über lange Phasen seines Lebens fremd. Er fühlte sich *zur Dogmatik und zu Untersuchungen über Rechtgläubigkeit nicht berufen*...²¹⁰

Karl May steht – ungeachtet einer gewissen inneren Nähe zum Katholizismus und der fortschreitenden konfessionellen Polarisierung der Gesellschaft in seiner Epoche – für ein überkonfessionelles Christentum.²¹¹ Der May-Forscher Hans Hintz beschreibt Mays Religiosität als „eklektische[n] Synkretismus [...] im Zeichen eines überkonfessionellen, an urchristlichen Idealen orientierten religionstoleranten Humanismus“.²¹² Der Kulturwissenschaftler Hans-Rüdiger Schwab charakterisiert sie „als christlichen, in weiten Teilen katholisch grundierten, eklektizistisch angereicherten, ethisch und zunehmend evolutiv, ja chiliastisch ausgerichteten (Semi-)Gnostizismus [...] (mit unterschiedlichen Akzenten in einzelnen Lebensphasen [...]).“²¹³ Dabei sind deutliche Bezüge zur pietistischen Herzensfrömmigkeit²¹⁴ und zu einer christlichen Liebesmystik erkennbar. Ungeachtet starker überkonfessioneller Ansätze im Früh-

202 Zum Begriff der ‚Weltanschauungsliteratur‘ vgl. Pyta: Kulturwissenschaften, S. 19ff.

203 Freedman, S. 290.

204 Gellner macht deutlich, dass sich Hesse damit gegen die z. B. von August Heinrich Francke (1663–1727) geprägte pietistisch-christliche Moral seines Elternhauses stellte.

205 Hesse, *Kurgast*, S. 115.

206 Ebd., S. 114.

207 Ebd., S. 115.

208 Ebd., S. 310.

209 Gellner.

210 Aus einem Brief Hermann Hesses, zitiert nach Freedman, S. 295.

211 Pyta, Kulturwissenschaften, S. 28ff.

212 Hintz, S. 165.

213 Schwab, *Atheisten*, S. 111.

214 Schmiedt, *Erfolgsschriftsteller*, S. 167ff. Zum Pietismus bei May vgl. auch Gross, S. 142ff.

und im Spätwerk und der Nähe des alten May zu fernöstlichen Weisheitslehren, auf die noch vertieft einzugehen sein wird, blieb ein von der Idee der Nächstenliebe geprägtes Christentum seine Leitidee.²¹⁵

Ausgehend von diesen übergreifenden Charakterisierungen sollen im Folgenden Gemeinsamkeiten und Unterschiede von May und Hesse bei der *Verkündigung* [der] *höchsten Abnungen*²¹⁶ anhand verschiedener spiritueller-ethischer Kategorien im Detail beleuchtet werden. Besonderes Augenmerk gilt dabei mystischen Konzepten, haben doch sowohl die May-Forschung als auch die Hesse-Forschung festgestellt, dass die ethischen und spirituellen Konzepte der Autoren von der Mystik beeinflusst waren bzw. dieser nahe standen.²¹⁷

5.1 Mystische Konzepte

Hermann Hesses Werk wurde seit seiner zweiten Schaffensperiode, die mit dem 1919, zunächst unter dem Pseudonym Emil Sinclair, veröffentlichten Roman *Demian* begann, von „mystischen Strömungen aus West und Ost“ beeinflusst.²¹⁸ Die Affinität Hesses zur Mystik ist offensichtlich. Er rezensierte Neuausgaben der mittelalterlichen Mystiker Meister Eckehart (ca. 1260–1328), Heinrich Seuse (1295 oder 1297–1366) sowie Johannes Tauler (um 1300–1361)²¹⁹ und befasste sich intensiv mit den Religionen Indiens und Chinas.

Viel weniger offenkundig sind die Bezüge Karl Mays zur Mystik. Das Verzeichnis seiner Bibliothek²²⁰ enthält nur wenige Werke mit Berührungspunkten zur Mystik: *Dionysius der Karthäuser* (Nr. 1389),²²¹ *Giordano Bruno* (Nr. 1743),²²² *Die Lehre der Ssofi* (Nr. 616).²²³ Es findet sich keine Literatur von/zu den bekannten Mystikern des Mittelalters wie den von Hesse Rezensierten, obwohl solche zu Mays Zeit bereits greifbar war.²²⁴ Dies schließt natürlich nicht aus, dass der „große [] Leser“²²⁵ Karl May, der auch Leihbibliotheken nutzte, entsprechende Werke kannte. Aus der Jugenderzählung *Der Oelprinz* (1893/94) und der an der Schwelle zum Alterswerk stehenden orientalischen Reiseerzählung *Am Jenseits* (1899) ergibt sich jedenfalls, dass ihm Person und Lehren des frühen Mystikers und Kirchenvaters Origenes (185–254) bekannt waren.²²⁶ Im frühen *Buch der Liebe* zitiert er den Mystiker Thomas von Kempen (ca. 1380–1471).²²⁷

215 Vgl. Kapitel 5.10.

216 Hesse, Kurgast, S. 114.

217 Zu Hesse: Cheong; zu May: Wörner, *Mystik 1 und 2*.

218 Cheong, S. 11.

219 Hesse, *Literaturgeschichte*, S. 72f.

220 May, *Bibliothek*.

221 Ebd., S. 55. Dionysius der Kartäuser (1402 oder 1403–1471), Philosoph, Theologe, Mystiker und Scholastiker des ausgehenden Mittelalters; vgl. de.wikipedia.org/wiki/Dionysius_der_Kartäuser (Abruf: 5.2.2015).

222 Ebd. Giordano Bruno (1548–1600), Priester, Dichter und Philosoph. Er lehrte, dass Gott allem innewohne, und ist einer der wichtigsten Vertreter einer panpsychistischen Weltanschauung, derzufolge überall im Kosmos geistige Eigenschaften vorhanden sind. Seine Vorstellungen stehen in der Tradition des neuplatonischen Idealismus sowie der Mystik; vgl. de.wikipedia.org/wiki/Giordano_Bruno (Abruf: 24.12.2014).

223 May, *Bibliothek*, S. 56. „Sufismus“ ist eine Bezeichnung für die islamische Mystik.

224 Störmer-Caysa, S. 160ff. (*Literaturverzeichnis*).

225 Wollschläger, *Leser*, S. 126.

226 May, *Oelprinz*, S. 472f.; May, *Jenseits*, S. 115. In May, *Silberlöwe II*, S. 3f., wird darüber hinaus die (islamische) Mystik in negativem Kontext erwähnt: *Die Schiiten... haben die ursprüngliche Lehre durch mystische und pantheistische Hineinlegungen verfälscht...*

227 May, *Liebe*, S. 421.

Franz Kandolf, katholischer Priester und früher May-Forscher, wies zwar schon 1921 darauf hin, dass sich May „im Alter ziemlich viel mit Mystik befaßte“,²²⁸ ging aber nicht ins Detail. Der Schriftsteller Arno Schmidt prägte 1956 in einem Rundfunk-Nachtprogramm das geflügelte Wort vom ‚neuen Großmystiker‘,²²⁹ wobei hier ‚Mystik‘ wohl nicht nur im spirituellen Sinne zu verstehen ist. Der May-Forscher Horst Friedrich ging davon aus, dass May „irgendwann zwischen dem Beginn seiner Zeit ‚im Abgrunde‘ und seinem Alterswerk ‚den Weg zur Mystik‘ gefunden haben muss“,²³⁰ In einem kurzen Aufsatz verweist er auf die Symbolik der Brunnenengel in *Ardistan und Dschinnistan* sowie eine ‚mystische‘ Passage in *Mein Leben und Streben*. Wenn auch in weiteren Studien zu Mays Religiosität immer wieder am Rande von Mays ‚Mystik‘ die Rede war, legte vertiefte Betrachtungen zu den Parallelen zwischen religionsphilosophischen Überlegungen Karl Mays und dem Gedankengut zweier Mystiker des 19./20. Jahrhunderts erst der Theologie Hermann Wohlgshaft 1999 und 2003 vor. Wohlgshaft analysiert dort den mystischen Gehalt der May’schen Droschkenparabel und deren Überschneidungen zur Enneagramm-Lehre von George Ivanowitsch Gurdjief (um 1872–1949)²³¹ und zeigt Affinitäten der teleologischen Deutung der Evolution von May und der Religionsphilosophie des Naturwissenschaftlers und Mystikers Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955) auf.²³² Der Theologie-Professor Werner Thiede ordnet Karl May in seinem 2009 erschienenen Buch ‚Mystik im Christentum‘ in eine Reihe von dreißig von ihm kurz porträtierten christlichen Mystikern von Jesus bis David Steindl-Rast ein.²³³

Vor dem Einstieg in eine vertiefte vergleichende Analyse zur Bedeutung der Mystik in den Werken Hesses und May ist zunächst zu klären, was unter ‚Mystik‘ verstanden wird. ‚Mystik‘ ist nämlich kein scharf definierter Begriff. Dies ist darauf zurückzuführen, dass es mystische Strömungen in allen Weltreligionen, in West und Ost gibt. Gemeinsamer Bezugspunkt der differenzierten mystischen Wege ist das Bewusstsein von Gottes unmittelbarer Gegenwart. Dabei geht es „mystischer Religiosität um eine Vereinigung [...] mit dem ‚Göttlichen‘“,²³⁴ die so genannte ‚unio mystica‘ oder ‚Got-tesschau‘. „Mystik ist ‚cognitio Dei experimentalis‘, auf Erfahrung gegründete Gotteserkenntnis.“²³⁵ In der Einführung seines Buches ‚Mystik im Christentum‘²³⁶ zeigt Werner Thiede auf, wie unterschiedlich innerhalb dieses Bezugsrahmens ‚Mystik‘ verstanden werden kann. In einer biblisch-christlich kategorisierten Mystik wird Gott als ‚Du‘ als transzendentes Gegenüber in einer Dualität von Schöpfergott und Geschöpf verstanden. Die unio mystica ist kein Aufgehen des Subjekts im Göttlichen, sondern eine – durch Jesus Christus als Zeichen der Verbindung von Gott mit der Welt verbürgte – unmittelbare Berührung mit Gott durch den Heiligen Geist. Thiede ordnet

228 Kandolf, *Winnetou*, S. 355.

229 Schmidt, *Großmystiker*.

230 Friedrich, S. 36.

231 Wohlgshaft, *Droschkenparabel*.

232 Wohlgshaft, *Chardin*.

233 Thiede, S. 190ff.

234 Ebd., S. 47.

235 Cheong, S. 13.

236 Thiede, S. 20ff.

diese Mystik als Liebesmystik ein, weil Liebe „Grundunterschiede“ zwischen den Liebenden voraussetze.²³⁷ Anders argumentiert eine monistische, von östlichen Einheitsvorstellungen getragene Linie der Mystik. Sie geht nicht von einer Dualität von Schöpfer und Schöpfung, von einer Unterscheidung von Zeit und Ewigkeit aus, sondern von einer unmittelbaren Präsenz des Göttlichen in der Welt, d. h. einer Einheit von Gott, Welt und Mensch.²³⁸ In einem kosmischen Bewusstsein wird der ganzheitliche Zusammenhang aller Dinge, die Aufhebung der Zeit im Augenblick empfunden.²³⁹ Die unio mystica ist unmittelbare Erfahrung des im Menschen bereits präsenten Gottes. Thiede, der „monistische Orientierungen in Mystik und Esoterik [keinesfalls] pauschal [...] abtun“²⁴⁰ will, sieht diese Linie der Mystik als gnostisch an.²⁴¹ Er hält sie deshalb letztlich für nicht mit einer biblisch-christlich ausgerichteten Theologie vereinbar.²⁴²

Mystik ist eine besondere Form der Suche nach einem transzendenten Sinn des Lebens. Der Benediktiner, Zen-Meister und Mystiker Willigis Jäger drückt die zentrale Sinnfrage wie folgt aus: „Sind wir Zufallsprodukte? [...] Was ist der Sinn unserer Existenz auf diesem bedeutungslosen Staubkorn am Rande dieses unvorstellbaren Universums?“²⁴³ Für Karl May drehte sich alles um die *[d]rei Menschheitsfragen: Wer sind wir? Woher kommen wir? Wohin gehen wir?*²⁴⁴ Hermann Hesse, der sein Leben lang Gott suchte,²⁴⁵ rechnete sich selbst unter den Menschentyp der *Frommen* (im Gegensatz zu den *Vernünftigen*).²⁴⁶ Davon ausgehend wird nun die Haltung Hesses und Mays zu zentralen Aspekten von Spiritualität und Ethik zu untersuchen sein.

5.2 Das Gottesbild

Hesses und Mays Spiritualität war auf Gott ausgerichtet, an den beide lebenslang glaubten. Hesse konnte sich ein Leben *ohne Hingabe an einen Gott* nicht vorstellen;²⁴⁷ May schreibt: *Die Ueberzeugung, daß es einen Gott gebe, ... ist, sozusagen, zu jeder Zeit eine feste, unveräußerliche Ingredienz meiner Persönlichkeit gewesen...*²⁴⁸ Hesses Gottesbild unterschied sich jedoch schon früh von der biblisch-christlichen Vorstellung eines persönlichen Gottes. Nach einer Phase der Pantheismus, die in den Naturschilderungen seiner frühen Werke, darunter seinem ersten Roman *Peter Camenzind*, zum Ausdruck kommt,²⁴⁹ gelangte Hesse zu einer sehr stark von östlichem Einheitsdenken beeinflussten mystischen Gottesvorstellung, die erstmals im *Demian* vertreten wird, wo die

237 Ebd., S. 47ff. (48).

238 Ebd., S. 38ff. Thiede (S. 47ff.) bezeichnet diese Richtung als Substanzmystik. Etwas anders die Kategorisierung der mittelalterlichen Mystik durch Störmer-Caysa: Diese unterscheidet ‚Liebesmystik‘ von der ‚Vernunftmystik‘ (v. a. der Viktoriner), die die Theologie als Lehre vom Weg zu Gott auffasste und den Zugang zu Gott über die Vernunft in den Mittelpunkt ihrer Mystik stellte; vgl. Störmer-Caysa, S. 18ff.

239 Thiede, S. 33ff.

240 Ebd., S. 41.

241 Ebd., S. 49f.

242 Ebd., S. 45, 49.

243 Jäger, Kontemplation, S. 16.

244 Vgl. die Dokumentation über Mays Vortrag am 18.10.1908 in Sudhoff, Amerika, S. 372ff. (372).

245 Cheong, S. 74.

246 Ebd., S. 63.

247 Hermann Hesse: Brief vom 15.7.1930, zitiert nach Cheong, S. 62.

248 May, LuS, S. 87.

249 Cheong, S. 65.

Gottheit Abraxas Gott und Teufel, Gut und Böse, Hell und Dunkel einschließt.²⁵⁰ Hesse schreibt im *Kurgast: Fundament und Nährboden all unserer Meinungen, also auch unserer Psychologie, ist der Glaube an Gott, an die Einbeit – und die Einbeit kann auf dem Weg der Gnade sowohl wie der Erkenntnis, auch im verzweifeltsten Fall stets wieder hergestellt werden.*²⁵¹ Gott wird von Hesse als überrationaler, nicht fassbarer Urgrund allen Lebens dargestellt.²⁵² Ein solches Gottesbild vertritt auch der östlich orientierte Mystiker Willigis Jäger, nach dem Gott „nicht ein personales Wesen“, sondern „transpersonale[r] Urgrund des Seins“²⁵³ ist und die „menschliche[] Vorstellung [einer] richtenden Gewalt“, einer „Kontrollinstanz des Verhaltens“, eines „Supermenschen“ Gott nicht gerecht wird.²⁵⁴ Hesses Gottesbild verweigert sich einer begrifflichen Festlegung.²⁵⁵ Dabei war der Autor in seinen reifen Jahren deutlich vom Taoismus geprägt: das chinesische „dào“ steht für „das ewige Gesetz, das Urwesen, den sich in Natur- und Menschenleben äußernden Weltgrund oder das absolute Prinzip des Weltalls“.²⁵⁶ Hinzu kommen Einflüsse des indischen Brahmanismus, die sich in der Konzeption einer All-Gottheit ausdrücken.²⁵⁷ Im Alter nähert sich Hesse wieder stärker christlichen Vorstellungen an²⁵⁸ und charakterisiert den göttlichen Geist in seinem Gedicht *Besinnung* unter anderem wie folgt: *ihn, den Gefährdeten, / Liebt der Ewige mit besonderer Liebe.*²⁵⁹ Trotzdem bleibt ‚sein‘ Gott doch bis zum Schluss eine überpersönliche, einheitsstiftende, rational nicht fassbare, geistige Potenz.²⁶⁰

Karl May definiert Gott primär von den Eigenschaften der Liebe und der Allmacht her und sieht ihn als „real existierendes, Zeit und Raum umfassendes, ewiges, unteilbares, autonomes Wesen, auf das alles Seiende in seiner Existenz zurückgeführt werden kann“.²⁶¹ Dabei betont May besonders die Liebe als zentrale Eigenschaft Gottes. Bereits im *Buch der Liebe*, einer 1875 erschienenen Auftragsarbeit von teilweise programmatischem Charakter, wird die Liebe als *etwas Ganzes und Unteilbares... die einzige geistige Macht*²⁶² mit Gott gleichgesetzt: *Gott ist die Liebe – Gott ist Geist – Geist ist Liebe.*²⁶³ In der Reiseerzählung *Old Surehand* werden *die Liebe und Allmacht Gottes*²⁶⁴ angesprochen. Die Deutung der Liebe als ‚göttliches Prinzip‘ bei Karl May, die unten noch vertieft erörtert wird, ist nach Hermann Wohlgschaft theologisch fundiert: „nach dem Zeugnis der Bibel ist Gott die Liebe: der absolute Grund, der unendliche Horizont aller Liebe.“²⁶⁵ May sieht neben der Liebe und der Allmacht auch weitere Eigenschaften Gottes. In *Winnetou IV* nennt Tatellah-Satah Gott *den Allmächtigen, den Allweisen, den Allstarken, den Allgütigen.*²⁶⁶ Dies stellt allerdings nicht in Frage, dass *Gott... eins*

250 Ebd., S. 66.

251 Hesse, *Kurgast*, S. 87f.

252 Cheong, S. 67.

253 Jäger, *Kontemplation*, S. 13.

254 Jäger, *Suche*, S. 29.

255 Cheong, S. 68.

256 Ebd., S. 54ff. (55).

257 Ebd., S. 68.

258 Ebd., S. 69.

259 Hesse, *Besinnung*, S. 741.

260 Cheong, S. 69ff.

261 Becker, S. 76.

262 May, *Liebe*, S. 355.

263 Ebd., S. 356.

264 May, *Surehand III*, S. 470.

265 Wohlgschaft, *Biographie*, S. 1316.

266 May, *Winnetou IV*, S. 481.

[ist].²⁶⁷ Gott wird von May auch als strafende Instanz, als *Allgerechtigkeit*²⁶⁸ verstanden. Der im *Surehand*-Roman von *Gottes Gerechtigkeit* gerichtete hartnäckige Sünder Old Wabble kann aber aufgrund seiner Reue im Jenseits mit der Begnadigung von [Gottes] *Barmherzigkeit*²⁶⁹ rechnen. Dass May auch in diesem Zusammenhang die Liebe als prägende Eigenschaft Gottes sieht, zeigt sich bei der Darstellung des Todes des Verbrechers Dan Etters in *Old Surehand III*. Im Gegensatz zu Old Wabble stirbt dieser reuelos: *Kann Gott seiner armen Seele gnädig sein? Vielleicht doch – doch – – doch – – – doch!*²⁷⁰

Gott wird von May als allmächtige ‚Persönlichkeit‘ gesehen, die aktiv in das Leben des Einzelmenschen eingreift. Konsequenterweise zieht sich deshalb auch die Ablehnung des Zufalls durch sein Werk: *Wer mich kennt, der weiß, daß es für mich keinen ‚Zufall‘ gibt. Ich führe Alles, was geschieht, auf einen höheren Willen zurück, mag man diesen Willen als Gott, als Schicksal, als Fügung oder sonst irgendwie bezeichnen.*²⁷¹ Gott hat für den Einzelmenschen in Leben und Tod Retterqualität,²⁷² er ist für May ‚tätige Liebe‘.²⁷³ Dabei bleibt aber, wie wir bereits gesehen haben, der Mensch ein autonomes Wesen mit eigener Verantwortlichkeit:²⁷⁴ *Das Leben ist kein Spiel und der Mensch kein hölzerner Kegel...²⁷⁵*

Das Dogma von der Trinität Gottes²⁷⁶ wird im Spätwerk aufgegriffen. In *Mein Glaubensbekenntnis* von 1906 werden der Vater (Allmacht, Allweisheit), die Liebe (*Gottesmutter*), der von der Liebe geborene Sohn (*Ideal, Weltenheiland, Erlöser*) und die Gnade (Heiliger Geist) angesprochen.²⁷⁷ Auch der *Dschebel Allah* in *Ardistan und Dschinnistan* mit den drei Kuppen Vater, Mutter und Sohn kann als „Symbol der göttlichen Trinität“²⁷⁸ gedeutet werden. Schon aufgrund des doch eher unorthodoxen Umgangs mit der Trias ‚Vater – Sohn – Heiliger Geist‘ darf man aber die These wagen, dass die theologische Trinitätslehre durch May, wie wohl von vielen Christen, nicht streng ‚dogmatisch-theologisch‘, sondern eher intuitiv rezipiert wurde.²⁷⁹ Auch die Bedeutung Jesu wird weiter unten noch ausführlicher zu behandeln sein.

Karl Mays Gottesbild, das vom *Buch der Liebe* bis zu *Winnetou IV* weitgehend konsistent blieb, unterscheidet sich somit grundlegend von dem eindeutig mystisch geprägten Konzept des Göttlichen bei Hermann Hesse. Dies spricht jedoch nicht gegen eine mystische Orientierung Mays. Wie bereits dargelegt, fällt auch die persönliche Erfahrung eines personalen Gottes unter den Begriff der Mystik. Dies zeigt auch ein Blick auf den mittelalterlichen Mystiker Meister Eckehart. Er definiert Gott als das „Eine[], das frei ist von jederart Menge und Unterschied“ und in dem letztlich auch

267 May, *Jenseits*, S. 303.

268 May, *Surehand III*, S. 490.

269 Ebd., S. 500.

270 Ebd., S. 565.

271 May, *Winnetou IV*, S. 25. Weitere Beispiele: May, *See*, S. 546; May, *Surehand III*, S. 292, 342; May, *Silberlöwe I*, S. 267. Vgl. hierzu auch Gross, S. 65ff.

272 Wohlgschaft, *Biographie*, S. 630: „... das Eingreifen Gottes in höchster Not“.

273 Ebd., S. 698 (mit Belegzitat aus der *Sklavenkarawane*).

274 Ebd., S. 881f.

275 May, *Silberlöwe I*, S. 540. Die – von May angenommene – islamische Lehre, *daß alles im Buche des Lebens verzeichnet stehe* (Kismet), wird von ihm abgelehnt; vgl. z. B. May, *Silberlöwe II*, S. 11, 455f.

276 Nach Wohlgschaft kann in der Trinität der „Vater“ für die Allmacht, der „Sohn“ für die Liebe und der „Heilige Geist“ für die Weisheit Gottes stehen; vgl. Wohlgschaft, *Droschkenparabel*, S. 316.

277 May, *Glaubensbekenntnis*, S. 307f.

278 Wohlgschaft, *Biographie*, S. 1774.

279 In diesem Sinne auch der Theologe Wohlgschaft, in Wohlgschaft, *Biographie*, S. 1575: „Die exakte Wiedergabe – oder Auslegung – des trinitarischen Dogmas war das Hauptanliegen des Schriftstellers sicherlich nicht. Diese Aufgabe überließ er getrost den Fachtheologen.“

die Trinität von „Gott-Vater-Sohn und Heiliger-Geist alle Unterschiede und Eigenschaften verliert“.²⁸⁰ „Er gebiert mich als sich und sich als mich und mich als sein Sein und seine Natur. [...] Alles was Gott wirkt, das ist Eins; darum gebiert er mich als seinen Sohn ohne jeden Unterschied.“²⁸¹ Auch Eckehart lehrt somit die „Immanenz, dieses gegenseitige Durchdrungensein von Gott und Welt“.²⁸² Für Eckehart ist Gott reines Erkennen, „ausschließlicher Intellekt“ ohne Beimischung irgendeines anderen Seins.²⁸³ Die Ebene der Trinität ist für Eckehart „noch nicht jene erstrangige, einfache Einheit Gottes, sondern eine erste Ausfaltungsstufe derselben“.²⁸⁴ Der Mystiker ging keineswegs von einem ‚naiven Gottesbild‘ aus; es ist aber erkennbar, dass für ihn Gott Persönlichkeitsqualität hat.

5.3 Das Verhältnis von Gott und Schöpfung

Aus dem Gottes- und dem Menschenbild der beiden Autoren leitet sich ihre Interpretation des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen sowie der gesamten Schöpfung ab, auf die nun eingegangen werden soll.

Hermann Hesses Modell des Verhältnisses des Menschen zu Gott stimmt weitgehend mit dem des im 21. Jahrhundert lehrenden Mystikers Willigis Jäger überein. Dieser sieht den Menschen zwar durchaus als individuelles, „eigenständige[s] und unabhängige[s] Wesen“.²⁸⁵ Das „Ich ist [...] eine Kostbarkeit“,²⁸⁶ das „personale Bewusstsein [...] macht uns zu Menschen“.²⁸⁷ Der Mensch ist aber, so Jäger, mehr als seine ‚Ich-Wahrnehmung‘. „Das Ich-Bewusstsein begrenzt die menschliche Wahrnehmung; es bewirkt, dass nur ein Ausschnitt, ein Aspekt der gesamten Wirklichkeit erfasst werden kann.“²⁸⁸ Identifiziert sich der Mensch ausschließlich mit dem ‚Ego‘ (Ratio, Gefühle, Erinnerungen, Körper), so ist er „undurchlässig für das Göttliche“²⁸⁹ und lebt damit in einer „falsche[n] Realität“.²⁹⁰ Wahres Wesen des Menschen ist nach Jäger die Inkarnation Gottes. „Gott spielt sich selber als diese Form, die ich für ein paar Jahre bin.“²⁹¹ Gott ist transpersonal und der Mensch eine, wenn auch individuelle und unverwechselbare, Ausformung Gottes. Der Mensch muss deshalb zu seinem göttlichen Wesen, dem „Selbst“ kommen, dem „Zentrum, in dem Wirklichkeit erfahrbar wird“.²⁹² Gott als der Urgrund des Seins nimmt in der Schöpfung (ständig wechselnde) Gestalt an. Er ist eine „bipolare Einheit“ (Geist und Materie/Leere und Form).²⁹³ Hesse argumentiert wie Jäger, wenn er sagt: *Der Gott, an den wir glauben müssen, ist in uns innen. Wer zu sich selber Nein sagt, kann zu Gott nicht Ja sagen.*²⁹⁴ In *Siddhartha* wird

280 Eckhart, Tröstung, S. 123.

281 Meister Eckhart, zitiert nach Jäger, Kontemplation, S. 42.

282 Quint, S. 50.

283 Ebd., S. 24.

284 Thiede, S. 113.

285 Jäger, Kontemplation, S. 17.

286 Jäger, Suche, S. 65.

287 Jäger, Kontemplation, S. 18.

288 Ebd., S. 83.

289 Jäger, Suche, S. 65.

290 Jäger, Kontemplation, S. 27.

291 Ebd., S. 31.

292 Jäger, Suche, S. 65.

293 Ebd., S. 60.

294 Hesse, Wanderung, S. 411.

die Nähe von Hesses Gottesbegriff und seinem Verständnis der Einheit von Schöpfer, Schöpfung und Geschöpf zu der ‚modernen‘ Mystik Willigis Jägers besonders deutlich: *Während er immer noch sprach, immer noch bekannte, immer noch beichtete, fühlte Siddhartha mehr und mehr, daß dies nicht mehr Vasudeva war, nicht mehr ein Mensch war, der ihm zuhörte, daß dieser regungslos Lauschende seine Beichte in sich einsog, wie ein Baum den Regen, daß dieser Regungslose der Fluß selbst, daß er Gott selbst, daß er das Ewige selbst war.*²⁹⁵ Gott und Schöpfung sind bei Hesse nicht getrennt, sondern werden nur vom begrenzten menschlichen Fassungsvermögen als getrennt wahrgenommen. Die mystische Erfahrung führt konsequent zur Innewerdung der „schon immer bestehenden Einheit“²⁹⁶ mit Gott. Die Selbstverwirklichung des Menschen liegt für Hesse in dem Finden seines individuellen Weges zu ‚Gott im Ich‘, in dem sich alle Gegensätze – auch die Polarität von Geist und Natur – auflösen. 1920 schreibt er in einem Brief: *Im ‚Reisetagebuch‘ Keyserlings, ... steht meine, von mir seit drei Jahren in allerlei Formen und Verkleidungen (Demian, Zarathustra etc.) immer neu angesprochene Lehre vom Gott im Ich deutlich als Ideal unsrer Zukunft aufgestellt. Diese Philosophie, von Indien her... gespeist, kommt zu Resultaten, die sich mit den meinen nahezu decken.*²⁹⁷

Hesse geht damit – östliche Einflüsse aufnehmend – über die ‚westliche‘ Mystik eines Meister Eckehart hinaus. Nach Eckehart ist Gott (als reines Erkennen) in der Seele des Menschen, der sich durch seine Vernunft auszeichnet, als ‚oberste Vernunft‘ – bildlich: Seelenfunken – eingepflanzt. Hier sieht er die Möglichkeit zur Gottförmigkeit des Menschen.²⁹⁸ Dieser göttliche Teil des Menschen ist ungeschaffen und unsterblich, jedoch „verdeckt und verschüttet“ unter dem „in der Selbstsucht und in der Kreaturgebundenheit [...] gefangenen Ich“.²⁹⁹

Die Einheit Gottes mit der Schöpfung reicht nach Hesses Denken über den Menschen hinaus und erstreckt sich auf die gesamte Natur. Der Hesse-Forscher Kyung Yang Cheong zeigt, dass Hesse in den Werken seiner ersten Schaffensphase (die vor *Demian* endet) sogar ein pantheistisches Gottesbild vertritt.³⁰⁰ In dessen späterer Weiterentwicklung bleibt Hesse bei der von asiatischem Einheitsdenken geprägten Annahme, dass es in Wirklichkeit keine Dualität von Schöpfer und Schöpfung gibt. Hesse lässt dies den vollendeten Siddhartha ausdrücken: *Hier auf diesem Fährboot zum Beispiel war ein Mann mein Vorgänger und Lehrer, ein heiliger Mann, der hat manche Jahre lang einfach an den Fluß geglaubt, sonst an nichts. Er hat gemerkt, daß des Flusses Stimme zu ihm sprach, von ihr lernte er, sie erzog und lehrte ihn, der Fluß erschien ihm wie Gott, viele Jahre wußte er nicht, daß jeder Wind, jede Wolke, jeder Vogel, jeder Käfer genauso göttlich ist und ebensoviel weiß und lehren kann wie der verehrte Fluß.*³⁰¹ Dies deckt sich einmal mehr mit der Mystik Willigis Jägers, nach der nicht nur der Mensch, sondern die gesamte Schöpfung eine „Manifestation Gottes“ ist und „in sich keinen Bestand [hat]“.³⁰² Gott „ist [...] das ganze evolutionäre

295 Hesse, Siddhartha, S. 718. Vasudeva, ein einfacher Fährmann am großen Fluss, der im Einklang mit der Natur und Gott lebt, ist Siddharthas ‚Mentor‘ auf der letzten, entscheidenden Station seiner Entwicklung zum vollendeten Menschen.

296 Jäger, Kontemplation, S. 93.

297 Zitiert nach Cheong, S. 72.

298 Quint, S. 25.

299 Ebd., S. 27.

300 Cheong, S. 65.

301 Hesse, Siddhartha, S. 728.

302 Jäger, Kontemplation, S. 85.

Geschehen auf geheimnisvolle Weise.³⁰³ Das Verhältnis der Schöpfung zu Gott wird von Jäger als „Nicht-Zweiheit“ beschrieben. „Gott ist in seinem Wesen alle diese geschaffenen Dinge. Leerheit ist Form. Diese Welt ist die Ausdrucksform des Göttlichen. Aus dem Gott als Gegenüber ist der Gott in allem geworden.“³⁰⁴ Das Denken Hesses wie Jägers ist als monistische Mystik einzuordnen, die insoweit von östlicher Weisheit getragen wird. Dies verdeutlicht Cheong wie folgt: „Die Einheit ist es, von der Laotse [Lǎozi, der legendäre Stammvater des Taoismus] ausgeht; insofern ist er entschiedener Monist, wie übrigens das ganze chinesische Denken letzten Grundes monistisch ist.“³⁰⁵ Zwar vertritt auch der abendländische Mystiker Meister Eckehart das „gegenseitige Durchdringensein von Gott und Welt“;³⁰⁶ „Alles, was Gott je vor sechstausend und mehr Jahren erschuf [...], das erschafft Gott jetzt allzumal. Gott ist in allen Dingen.“³⁰⁷ Nach Eckeharts – von Platon beeinflusstem – Verständnis sind die „Urbilder alles Geschaffenen [...] in Gott. Die sinnlich wahrnehmbare Welt bildet diese Urbilder ab und verdankt ihnen ihr Dasein. [...] Die Schöpfung erweist sich bei dieser Betrachtungsweise als Selbstentfaltung Gottes.“ Im Gegensatz zu Gott ist das Geschaffene „mannigfaltig, veränderlich, erleidend, verursacht und vergänglich“.³⁰⁸ Eckehart hält im Kern die Tradition biblisch-christlichen Denkens aufrecht, nach der Schöpfung und Schöpfer getrennt sind.

In der Tradition dieses biblisch-christlichen Denkens geht auch Karl May, wie wir schon gesehen haben, von einem Dualismus des persönlichen, allmächtigen Schöpfergottes, des *absolute[n] Ich*,³⁰⁹ der vor allem durch die zentrale Eigenschaft der Liebe geprägt wird, aber auch als strafende Instanz in das irdische Geschehen eingreift,³¹⁰ und der Schöpfung aus. Er sieht das ‚Ich‘ des Menschen nicht nur als vergängliches Konzept, sondern als konsistentes „Personzentrum des je einmaligen Geschöpfes“.³¹¹ Im *Buch der Liebe* wird der Mensch – durchaus mystisch – gekennzeichnet als *das erhabenste Glied der irdischen Wesenskette. ... Mit seinem Geist erhebt er sich weit über sein eigenes Selbst; ihm strahlen die ersten Funken der im Bau des Weltalls ausgesprochenen göttlichen Offenbarung in die Seele...*³¹² Allerdings distanziert May sich aufgrund eines kosmischen Weltbildes von einer rein anthropozentrischen Sicht: *Ragt der gebrechliche Mensch schon unmittelbar an die Majestät Gottes? Verlassen wir mit unserem Blick die Erde. Wir sehen und abnen neue Stufen, neue Wesen, neue Kräfte droben!*³¹³ Bereits in diesem Frühwerk weist May auch auf die Begrenztheit der Sinneswahrnehmung und der Erkenntnismöglichkeiten des Menschen hin.³¹⁴ Dies tut er auch später wieder als reiferer Schriftsteller im *Am Jenseits*, wo er schreibt, *daß alles irdische Wissen und Erkennen Stückwerk ist.*³¹⁵ In *Old Surehand III*

303 Ebd., S. 93.

304 Jäger, Suche, S. 31.

305 Cheong, S. 85.

306 Quint, S. 50.

307 Ebd., S. 35.

308 http://de.wikipedia.org/wiki/Meister_Eckhart (Abruf: 26.12.2014).

309 May, Silberlöwe I, S. 543.

310 Vgl. Kapitel 5.2.

311 Begrifflichkeit nach: Thiede, S. 238.

312 May, Liebe, S. 416f.

313 Ebd., S. 417.

314 Ebd., S. 344, 425.

315 May, Jenseits, S. 325.

vertritt May vehement den *Kinder-, Ammen- und Märchenglauben*³¹⁶ an einen persönlichen Gott, der dem Menschen Schutzengel als *eine von meiner Individualität vollständig getrennte Intelligenz, ... eine außer mir liegende Macht*³¹⁷ schickt. Im nach 1900 entstandenen Gedicht *Hiob* tritt der leidende Mensch als eigenständiges Wesen ‚fordernd‘ Gott gegenüber: *Und dann trete ich vor dich hin / und fordere mich von dir, / Mich, mein Leben, meinen Glauben, mein Glück...*³¹⁸ Auch im utopischen Altersroman *Ardistan und Dschinnistan* wird klar zwischen Mensch und Gott unterschieden: *der Mensch [bleibt] stets menschlich, sowohl in guten, als auch in bösen Dingen. ... Und kein Mensch kann von Gott... völlig aufgegeben werden.*³¹⁹ Der Dualismus von Schöpfer und Schöpfung wird von May nicht in Frage gestellt. Die Natur ist bei Karl May in der Denktradition der Mystikerin Hildegard von Bingen (1098–1179) ein „Zeichen des göttlichen Geistes“.³²⁰ Er geht aber nicht so weit, sie als Ausfaltung Gottes zu sehen.

Karl May unterscheidet sich somit bezüglich seines Menschenbilds und seiner Interpretation des Verhältnisses von Gott und Schöpfung von Hermann Hesse. Er denkt stärker in traditionell christlichen Kategorien. Gott und Mensch, Schöpfer und Schöpfung sind klar unterschieden, wenn auch Gott im Menschlichen präsent ist. Das sich als ‚Ich‘ erlebende Individuum ist für May nicht ‚nur‘ eine vergängliche Ausformung Gottes. Doch berühren sich manche unkonventionelle Denkansätze Mays mit Hesses monistischer Mystik. In *Winnetou IV* propagiert May den *über alles Animalische hoch erhabenen Edelmenschen* als die *harmonische[] von Gott gewollte[] Persönlichkeit*, zu der sich *die Menschheit von innen heraus, also aus sich selbst heraus* zu entwickeln habe, und bezeichnet dies als die Vollendung der *Schöpfung des wirklichen ‚Menschen‘*.³²¹ Die ‚Durchgeistigung‘ der Natur, der Materie, ist zumindest in *Ardistan und Dschinnistan* doch sehr ausgeprägt.³²² Interessant ist auch, dass May wohl von einer Präexistenz des Menschen ausging. Auf dem Prisma beim Haus des Dschirbani in *Ardistan und Dschinnistan*, dessen Prolog auf einer Interpretationsebene auch vor der Geburt spielt, ist zu lesen: *Keine Seele kam zur Erde nieder, die nicht vorher Geist im Himmel war!*³²³ Dies ist sicherlich kein Monismus im Sinne Hesses, aber doch eine (neu-)platonisch geprägte Vorstellung. Auch der Kirchenvater Origenes, den May kannte, glaubte an „präexistente Seelen, die bei der Entstehung des Menschen aus dem Himmel herabkamen“.³²⁴

Vertiefung: Die Sicht der Natur bei May und Hesse

Wie angesprochen, gehört in den Kontext des Verhältnisses zwischen Schöpfung und Schöpfer bei May und Hesse auch die Bedeutung der Natur. Eine vertiefende Analyse der Einbettung der Natur in das mystische Weltbild beider Schriftsteller erscheint somit lohnend:

Die Werke der ersten Schaffenphase Hermann Hesses bis zum *Demian* sind von einer künstlerisch ästhetisierenden Beschreibung der Natur gekennzeichnet, wie wir sie bei May so nicht finden. Die Versenkung in die Schönheit der Natur ermöglicht,

316 May, Surehand III, S. 152.

317 Ebd., S. 156.

318 May, Hiob, S. 407.

319 May, Ardistan II, S. 98.

320 Wohlgshaft, Biographie, S. 1762ff. (1765).

321 May, Winnetou IV, S. 3 (Hervorhebung von mir).

322 Wohlgshaft, Biographie, 1768ff.

323 May, Ardistan I, S. 372.

324 Thiede, S. 73.

z. B. in *Peter Camenzind*, auch eine Flucht aus den Problemen des menschlichen Zusammenlebens: *Berge, See, Sturm und Sonne waren meine Freunde, erzählten mir und erzogen mich und waren mir lange Zeit lieber und bekannter als irgend Menschen und Menschenschicksale.*³²⁵ Dieser ‚Ruheraum‘ unterscheidet sich grundlegend vom May’schen ‚Fluchtbereich‘, wo in exotischer Natur ein Gegenmodell zur bürgerlichen Gesellschaft der Heimat inszeniert wird. In seinen späteren Werken setzt Hesse Naturschilderungen subtil zur Einstimmung in die psychologisch-spirituelle Thematik seiner Erzählungen ein. So steht am Beginn der Novelle *Klingsors letzter Sommer*, in der es auch um das Spannungsverhältnis von vitalem Künstlertum und Sterblichkeit geht, folgende Passage: *Über der Baumschwärze schimmerten blaßspiegelnd die großen bleichernen Blätter der Sommermagnolien, riesige schneeweiße Blüten dazwischen halbgeschlossen, groß wie Menschenköpfe, bleich wie Mond und Elfenbein, von denen durchdringend und beschwingt ein inniger Zitronengeruch herüberkam. Aus unbestimmter Ferne her mit müden Schwingen kam Musik geflogen... In den Geflügelhöfen schrie plötzlich ein Pfau auf, zwei- und dreimal, und durchbriß die waldige Nacht mit dem kurzen, bösen und hölzernen Ton seiner gepeinigten Stimme, wie wenn das Leid aller Tierwelt ungeschlacht und schrill aus der Tiefe schellte.*³²⁶ In diesem Nachterlebnis des Malers Klingsor wird die Fähigkeit Hesses deutlich, anhand der Schilderung von Naturerleben Stimmungen, Gemütsverfassung, Psychologie ‚auf den Punkt‘ zu bringen – eine poetische Qualität, die wir so bei May nicht finden.

Bei Karl May bildet die Natur zunächst den äußeren Rahmen seines exotischen Gegenmodells zur ‚bürgerlichen Welt‘. Dabei „ist sie nicht überwiegend ein Ort ungestörter Ruhe und Harmonie, sondern ein stets gefährlicher Kampfplatz“.³²⁷ Der Natureindruck illustriert häufig die Handlung und geht vielfach mit der Stimmung der Protagonisten konform. Natur „wird oft mit der Handlung verklammert, treibt sie voran“,³²⁸ „landschaftliche[] Elemente [werden] arrangiert, um bestimmte Topoi der Abenteuerhandlung vorzubereiten“.³²⁹ Die Funktion der Natur reicht bei May von der exotischen Kulisse bis zum handlungskonstitutiven Element.³³⁰ Eine ästhetische Funktion kommt der Natur – ungeachtet teilweise wortmächtiger Beschreibungen – in Mays Werk hingegen nicht zu.

Parallelen zwischen May und Hesse lassen sich bei der spirituellen Deutung der Natur als Beleg für die Existenz Gottes feststellen. Hesses Sicht auf die Natur reicht in seinen früheren Werken sogar bis zu einem pantheistischen Gottesbild, wie folgende Reflexion des Peter Camenzind im gleichnamigen Roman belegt: *Also ich blickte immer begieriger in den Abgrund der Dinge. Ich hörte den Wind vieltönig in den Kronen der Bäume klingen, hörte Bäche durch Schluchten brausen und leise stille Ströme durch die Ebene ziehen, und ich wußte, daß diese Töne Gottes Sprache waren, und daß es ein Wiederfinden des Paradieses wäre, diese dunkle, urschöne Sprache zu verstehen.*³³¹ Später zieht Hesse, wie gezeigt, die Natur zur Entwicklung seiner östlich geprägten Einheitsvorstellung heran. In *Siddhartha* stilisiert er den Fluss, an dem Vasudeva und Siddhartha ihre Vollendung erreichen, zum zentralen spirituellen Symbol. May wiederum gestaltet in *Ardistan und Dschinnistan* den Fluß

325 Hesse, *Camenzind*, S. 229.

326 Hesse, *Klingsor*, S. 556f.

327 Schmiedt, *Erfolgsschriftsteller*, S. 95.

328 Ebd., S. 172.

329 Kittstein, *Oelbrand*, S. 214.

330 Vgl. hierzu Biermann, *Nil*.

331 Hesse, *Camenzind*, S. 308f.

Ssul als von göttlicher Macht ausgehenden Heilsspender; Natur spielt bei ihm generell eine wichtige Rolle bei der literarischen Ausformung der ethisch-spirituellen Botschaft seines Werkes. Exemplarisch sei hier nur ein kleiner Ausschnitt der Schilderung des Eindrucks der Rocky Mountains in *Old Surehand III* angeführt: *Glich die Savanne einer keinen Anfang und kein Ende bietenden Tafel, auf welcher die große, erhabene Rune „Ich, der Herr, bin das Alpha und das Omega!“ zu lesen war, so steigen jetzt die in Stein erklingenden Hymnen von der Erde auf und jubilieren: „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes, und die Berge verkündigen seiner Hände Werk; ein Tag sagt es dem anderen, und eine Nacht thut es der anderen kund!“*³³² Diese Passage steht für die „theistische[] Naturteleologie“,³³³ die nach der Feststellung von Schwab das gesamte Werk Mays durchzieht und für die „aus der Zweckmäßigkeit der biologischen Welt, dem harmonischen Zusammenwirken aller ihrer Teile zu einem sinnvollen Ganzen, eben zugleich die Existenz Gottes hervorgeht“.³³⁴ May vertritt ein „wesentlich spirituell getöntes Bild der Natur“,³³⁵ Dies drückt sich auch darin aus, dass er Topografie als Bild für den menschlichen Entwicklungsprozess einsetzt (Bewegung von unten/Ardistan nach oben/Dschinnistan als Symbol für den Weg zum Edelmenschen). In *Ardistan und Dschinnistan* wird – über das gern benutzte Motiv der ‚Vollstreckung‘ des göttlichen Willens durch wilde Tiere (Bären, Löwen) hinausgehend – die Vernichtung des Bösen (Panther) und die Durchsetzung von Liebe und Frieden auf der Welt durch eine große Naturkatastrophe (Vulkanausbruch verbunden mit der Freisetzung von Wasser) in entscheidender Weise gefördert. Natur wird hier in einer Reflexion des Dschirbani geradezu alttestamentarisch interpretiert: *Sobald der Mensch nicht künstlichen Gesetzen folgt, sondern den natürlichen, die Gott ihm gebietet, steht ihm die ganze irdische Natur als Helferin zur Seite. Dann geschehen Zeichen und Wunder, deren Zusammenhang mit unserem Wünschen und Wollen nur Gott allein erklären könnte...*³³⁶

Bei beiden Autoren ist die Natur somit eine Art ‚Gottesbeweis‘. Hesse sieht im Sinne östlicher Mystik dabei die Natur als Ausformung des Göttlichen an, für May ist sie hingegen Schöpfung eines persönlichen Gottes, die dessen Existenz belegt.

5.4 Liebe

Von überragender Bedeutung für das Verhältnis von Gott und Mensch ist die Liebe. Nach dem Mystiker Willigis Jäger weist die Liebe den Weg zur Erfahrung der göttlichen Realität. Die „Energie der Liebe“ bringt die Überwindung der Trennung, die „metaphysische Sehnsucht nach dem Einen“.³³⁷ „Liebe [...] erlöst aus dem Gefängnis der Ichzentrierung.“³³⁸

Schon vor der Hinwendung zu östlich-mystischen Vorstellungen, wie sie in unseren Tagen von Willigis Jäger postuliert werden, hatte für Hermann Hesse die Liebe einen ganz besonderen Stellenwert, wie bereits in seinem Erstlingsroman *Peter Camenzind* deutlich wird. Das ‚Ich‘ Camenzind, das als Alter Ego des jungen Hesse

332 May, *Surehand III*, S. 340. Zur literarischen Qualität dieser Stelle und ihrer Quelle (dem Gedicht ‚Die Tanne‘ von Freiligrath) vgl. Schweikert.

333 Schwab, *Atheisten*, S. 122.

334 Ebd., S. 116.

335 Ebd., S. 118. Vgl. auch Gross, S. 118ff.

336 May, *Ardistan II*, S. 19.

337 Jäger, *Suche*, S. 167.

338 Ebd.

gesehen werden kann, will, wie wir bereits beim Vergleich der literarischen Programme Hesses und Mays gesehen haben, mit seinen Schriften den *Menschen... ein Führer und ein Lehrer der Liebe*³³⁹ sein. Hier rekurriert Hesse noch auf die christliche Nächstenliebe. Camenzind: *Ich liebe jetzt den heiligen Franz, und er hat mich gelehrt, alle Menschen liebzuhaben...*³⁴⁰ Das Bekenntnis zur übergreifenden Liebe zieht sich durch das gesamte Schaffen Hesses. Im Märchen *Augustus* (1919) wird die Titelfigur aufgrund eines Zaubers von allen Mitmenschen geliebt. Dies macht Augustus zu einem materiell reichen, aber schlechten, lieblosen und unglücklichen Menschen. Die Rettung bringt ihm ein Gegenzauber, der ermöglicht, dass nunmehr er *die Menschen liebhaben kann*.³⁴¹ In *Siddhartha* werden göttliche Erleuchtung und Liebe eng miteinander verknüpft: *Und wie hätte er [Siddhartha], in diesem Augenblick, in dieser herrlichen Stunde, nach seinem wunderbaren Schlafe, durchdrungen von Om, irgend jemand und irgend etwas nicht lieben sollen!*³⁴² Im autobiographisch gefärbten Werk *Kurgast* wendet das ‚Ich‘ (Hesse) das *wunderbare[] Wort[] „Liebet eure Feinde“*³⁴³ auf einen störenden holländischen Zimmernachbarn im Kurhotel an. Das christliche Liebesgebot wird hier zur praktischen Handreichung für ‚gutes Leben‘: *Ich wußte, daß diese Sprüche nicht bloß das Höchste an moralischer Forderung, sondern auch das Höchste und Klügste an seelenhafter Glückslehre enthielten und daß die ganze Liebestheorie des Neuen Testaments... auch die Bedeutung einer seelischen Technik von höchster Durchdachtheit habe.*³⁴⁴ Es gelingt dem ‚Ich‘, den Hass gegen seinen Zimmernachbarn in Liebe zu sublimieren und damit dessen laute Lebensäußerungen nicht mehr als störend zu empfinden. Der Hesse-Forscher Gellner charakterisiert Hesses Konzept als „asiatische Hermeneutik des Christentums“, weil es sich um Liebe handelt, „die aus der intuitiven Erkenntnis der ungeschiedenen Einheit alles Seienden entspringt“.³⁴⁵ Dies gilt vor allem für die dritte und letzte Schaffensphase Hesses, deren Beginn auf die dreißiger Jahre des vorigen Jahrhunderts anzusetzen ist. In seinem Gedicht *Besinnung* von 1933 vermittelt Hesse „eine Synthese von asiatischem Unendlichkeitsstreben und christlich ehrfurchtsvoller Liebe zur Schöpfung“.³⁴⁶ Er schreibt dort: *Und wir fühlen: ihn, den Gefährdeten [den Menschen], / Liebt der Ewige mit besonderer Liebe. // Darum ist uns irrenden Brüdern / Liebe möglich noch in der Entzweiung.*³⁴⁷ Hier wird menschliche Liebe möglich, weil Gott die Menschen liebt. Mit Blick auf das oben erörterte Gottesbild Hesses ist anzumerken, dass Hesse selbst in einem Brief betont, dass sich hier zwar *eine beginnende ‚Besinnung‘ auf meine Herkunft, welche christlich ist*, widerspiegeln, aber nicht der anthropomorphe christliche Gott gemeint sei, sondern die *göttliche Substanz*, wie sie *seit dreitausend Jahren alle spirituellen Weltanschauungen... verstanden haben*.³⁴⁸

339 Hesse, Camenzind, S. 312.

340 Ebd., S. 323.

341 Hesse, *Augustus*, S. 278.

342 Hesse, *Siddhartha*, S. 688.

343 Hesse, *Kurgast*, S. 67.

344 Ebd.

345 Gellner.

346 Cheong, S. 71.

347 Hesse, *Besinnung*, S. 740f.

348 Brief Hesses aus der Entstehungszeit von *Besinnung*, zitiert nach Cheong, S. 70f. Zum Gedicht *Besinnung* und dessen Deutung vgl. ebd., S. 69ff.

Bei der Darstellung des Gottesbildes habe ich bereits auf die zentrale Bedeutung der Liebe in der Religiosität Karl Mays hingewiesen. Der Autor sah die Liebe, getrieben auch von seiner narzisstischen Psyche,³⁴⁹ zeitlebens als die zentrale spirituelle Kategorie an. Dies fand bereits in der frühen Auftragsarbeit *Buch der Liebe* ihren Ausdruck und wurde später immer wieder aufgegriffen. Oft werden in seinem Werk, wie gezeigt, Gott und Liebe nahezu gleichgesetzt. Ähnlich wie Hesse sieht May die Liebe als unteilbar an: *Es gibt eine einzige große Liebe, welche, wenn sie wahr ist, nicht in einzelne größere und kleinere Teile zerfallen kann.*³⁵⁰ *Die Liebe ist eins, ist unteilbar.*³⁵¹ Liebe wird als *die Gotteskraft*,³⁵² das kosmische Strukturprinzip angesehen: *Die Liebe hört nie auf. Sie hat keinen Anfang und kein Ende, ...; also kann es außer ihr nichts anderes geben. Sie erfüllt das Sonnenstäubchen und den Weltenraum, die kurze Sekunde des irdischen Zeitmaßes und auch die ganze Ewigkeit.*³⁵³ Die göttliche Allmacht wird umgesetzt durch *das allgerechte und allweise Walten der göttlichen Liebe.*³⁵⁴ *Ist doch grad sie es, die jene geheimen Fäden in der Hand hält, welche Seele mit Seele vereinen und Ursache mit Ursache verbinden, so dass die Wirkung dann als eine Fügung des allgütigen Ratschlusses Gottes erscheint.*³⁵⁵ In der Darstellung der großen Jenseits-Vision des blinden Gelehrten und Sehers El Münedshi in *Am Jenseits* erteilt May egoistischem Leistungs- und Statusdenken eine Absage und erhebt Liebe, Demut und Barmherzigkeit zum Bewertungsmaßstab der menschlichen Lebensbilanz: *Denn nach Gottes Ratschluß besitzt der Mensch nur ein einziges Recht und eine einzige Pflicht, nämlich das Recht und die Pflicht der Liebe.*³⁵⁶ Liebe ist für May in der Konsequenz auch der Schlüssel zur Lösung der Probleme der gesamten Menschheit. So führt er z. B. in *Winnetou IV* aus, dass die Umsetzung des dschinnistanischen ‚Gesetz[es] der Schutzengel‘,³⁵⁷ das *Gesetz der Liebe*³⁵⁸ zur Aufhebung des *Unterschied[s]... zwischen Engel und Mensch*,³⁵⁹ zur Öffnung des *Paradies[es]*³⁶⁰ führt. Die Kernforderung der Nächstenliebe ist für May die Begründung für seine Bevorzugung des Christentums gegenüber anderen Weltreligionen, insbesondere dem Islam.³⁶¹ Karl May ging nicht, wie Hesse, von einem ganzheitlichen, östlichen Weltbild aus. Aber: Auch wenn in seinem Werk ‚Bekehrungen‘ zur Nächstenliebe oft durch ‚handfeste‘ äußere Ereignisse ausgelöst werden, vertrat er doch, um es mit Wohlgschaft auszudrücken, nicht eine „pharisäisch-autoritäre“, sondern eine „jesuanisch-befreiende Weise des Religiösen“. ³⁶² May stellt die Wandlung von einem starren Scheinchristentum zu einem echten Christentum der Nächstenliebe am Beispiel des Heilungsprozesses des Missionars Waller im *Friede*-Roman dar.³⁶³ Dies entspricht dem von Gellner herausgearbeiteten Religionskonzept Hermann Hesses.

349 Schmiedt, Erfolgsschriftsteller, S. 154ff.

350 May, Surehand I, S. 369.

351 May, Jenseits, S. 174.

352 Ebd., S. 175 (Hervorhebung von May).

353 Ebd., S. 176.

354 Ebd., S. 457.

355 Ebd., S. 458.

356 Ebd., S. 321 (die Stelle wird bei May durch eine Sperrung hervorgehoben); vgl. auch ebd. S. 329ff. Ganz ähnlich die Argumentation zum Themenkomplex Gott – Liebe (und Sünde) im Nachtgespräch von Kara Ben Nemsî mit Dozorca in May, Silberlöwe I, S. 609f.

357 May, Winnetou IV, S. 276.

358 Ebd., S. 279.

359 Ebd., S. 277.

360 Ebd.

361 Vgl. z. B. Wörner, Mystik 1, S. 17ff.

362 Wohlgschaft, Friede, S. 123.

363 Ebd., S. 108ff.

Auch ihm ging es darum, nicht durch Gebote oder Dogmen, sondern „von innen heraus, frei von aller Außenlenkung, aller Fremdbestimmung, zur Selbst-, Welt- und Nächstenliebe befreit zu werden“.³⁶⁴

Hesses Interpretation der Liebe in den Werken seiner reifen Schaffensphasen ist eindeutig Ausdruck einer östlich-mystischen Glaubenshaltung.³⁶⁵ Aber auch Mays, stärker christlich geprägte, Betonung der Liebe kann in einen mystischen Kontext gesehen werden. So stellte beispielsweise der in *Am Jenseits* erwähnte Kirchenvater und Mystiker Origenes sehr stark „das liebesmystische Element der Christus- und Gottesbeziehung“³⁶⁶ heraus. Man könnte auch Ähnlichkeiten der Gedanken Mays zu der Lehre des zisterziensischen Mystikers Bernhard von Clairvaux (ca. 1090–1153) sehen. Dieser vertrat die Ansicht, „daß die Nächstenliebe durch die Eigenliebe begrenzt und daß ohne einen vorgängigen transzendenten Liebesimpuls (Gottesliebe) weder Selbstliebe noch Nächstenliebe möglich sei“.³⁶⁷ Eine starke Strömung der Mystik des Mittelalters, die von Frauenmystikerinnen wie der Begine Marguerite Porete (gest. 1310)³⁶⁸ und im Franziskanerorden gepflegt wurde, band die „Annäherung an Gott vordringlich an die Liebe“.³⁶⁹ Auch der christliche Mystiker Meister Eckehart sieht die Aufhebung aller Gegensätze in der Liebe: „Wer von Gott als Gottes Sohn geboren ist, der liebt Gott um seiner selbst willen, das heißt: er liebt Gott um des Gott-Liebens willen und wirkt alle seine Werke um des Wirkens willen. Gott wird des Liebens und des Wirkens nimmer müde, und auch ist ihm, was er liebt alles eine Liebe. Und darum ist es wahr, dass Gott die Liebe ist.“³⁷⁰ Für Hesse wie May bildet somit die Liebe eine zentrale Kategorie ihrer mystischen Spiritualität, wobei auch hier die unterschiedliche Interpretation Gottes und seines Verhältnisses zur Schöpfung deutlich wird.

Exkurs: Spirituelle Frauenbilder bei May und Hesse

Obwohl eine detaillierte Auseinandersetzung mit dem Bild der Frau bei May und Hesse den Rahmen dieser Studie sprengen würde, soll doch im Kontext der Untersuchung des Stellenwerts der Liebe in den Werken beider Autoren ein Blick auf die Einordnung des ‚ewig Weiblichen‘ in ihre spirituellen Modelle geworfen werden. Wir gehen hier von Karl May aus, bei dem, wie Hermann Wohlgschaft 2006 – aufbauend auf frühere Erträge der May-Forschung – dargelegt hat, das weibliche Element im Alterswerk einen völlig neuen Stellenwert erlangt.³⁷¹ May geht von der Vorstellung einer spezifisch weiblichen und einer spezifisch männlichen ‚Natur‘ aus und identifiziert das ‚weibliche Prinzip‘ mit Eigenschaften wie Liebe, Barmherzigkeit, Weisheit und Güte.³⁷² Dabei entsteht wahre Menschlichkeit durch das harmonische Zusammenwirken des männlichen und des weiblichen Prinzips.³⁷³ Hier wird die Brücke zum

364 Gellner.

365 Cheong, S. 71.

366 Thiede, S. 76.

367 Störmer-Caysa, S. 11.

368 Ebd., S. 43ff.

369 Ebd., S. 87, 108.

370 Eckehart, Tröstung, S. 125.

371 Wohlgschaft, Größte Macht.

372 Ebd., S. 272f., S. 280ff.

373 Ebd., S. 282f.

Schöpfergott geschlagen. „Diese Harmonie, die vom Himmel kommt und zum Himmel zurückführt, ist ein wesentliches (oder gar das eigentliche) Thema im Spätwerk Karl Mays.“³⁷⁴ Wohlgschaft weist auch darauf hin, dass bei May das spirituell aufgeladene Frauenbild des Alterswerkes eine erotische Unterströmung hat. „Zumindest in der Weise der Sehnsucht wird das Zusammenspiel von Religion und Eros hier anvisiert.“³⁷⁵ Hierfür steht die weibliche ‚Trias‘ Marah Durimeh, Taldscha und Merhameh im Roman *Ardistan und Dschinnistan*, zu dessen zentralen Motiven das Zusammenspiel von männlichem und weiblichem Prinzip gehört.³⁷⁶ Die in Sitara ansässige alte ‚Urmutter‘ Marah Durimeh, die man spirituell durchaus als eine weibliche Komponente des Göttlichen interpretieren kann, hat im ‚Diesseits‘ von Ussulistan bis Ardistan in Taldscha und in Merhameh jüngere ‚Repräsentantinnen‘, mit denen die Protagonisten auf ihrer Reise in Richtung Dschinnistan in intensiveren Kontakt kommen. Schon Taldscha wird in der Buchfassung des Romans als äußerlich anziehende Frau geschildert. Vor allem aber die junge Merhameh, deren *Gestalt* bei Halef Assoziationen an *Marah Durimeh, die Menschheitsseele... als sie noch jung war*,³⁷⁷ weckt, hat nicht nur als Verkörperung der Barmherzigkeit eine besondere ethische Bedeutung, sondern verfügt aufgrund der *Schönheit ihres Körpers*³⁷⁸ durchaus auch über erotische Ausstrahlung. Diese beeindruckt nicht nur Halef, „das ‚realistische‘ Ich-Derivat Karl Mays“,³⁷⁹ sondern auch den sinnlichen Tschoban-Prinzen und Aufrührer ‚Panther‘, dessen *Auge... wieder und immer wieder von dem schönen Mädchen angezogen*³⁸⁰ wird, das er ohne dessen Zustimmung als Ehepartnerin reklamiert.

Diese, in typisch May’scher Manier auf mehrere Protagonistinnen aufgespaltene, Charakterisierung des weiblichen Prinzips als ‚Gottesmutter‘, Liebe, Barmherzigkeit und Erotik, weist in der Gesamtschau durchaus Nähe auf zu dem Bild der ‚Heiligen-Herrin-Mutter, einer Frauengestalt, die immer wieder in Hesses Büchern auftaucht“.³⁸¹ Besonders ausgeprägt ist bei Hesse das Amalgam von Spiritualität und Erotik in der Schilderung von Frau Eva, der Mutter der positiven Leitfigur Max Demian im Roman *Demian*, in dem er, wie wir noch sehen, im Sinne seines Einheitsdenkens in der Gottheit Abraxas auch Gut und Böse verschmelzen lässt. Frau Eva wird für das ‚Ich‘ Emil Sinclair zur spirituellen Lehrmeisterin in der Endphase des Wegs zur Entfaltung des ‚göttlichen Inneren‘. Sie wirkt auf Sinclair *wie die Mutter aller Wesen*³⁸² und wird, wie die folgende Gegenüberstellung zeigt, passagenweise ähnlich beschrieben wie Mays Marah Durimeh.

374 Ebd., S. 286 (Klammerzusatz von Wohlgschaft).

375 Ebd., S. 290.

376 Zu diesem Motiv vgl. Lowsky, Weltstadt, S. 188ff.

377 May, *Ardistan I*, S. 527.

378 Ebd., S. 534.

379 Wohlgschaft, *Größte Macht*, S. 292.

380 May, *Ardistan II*, S. 79.

381 Freedman, S. 181.

382 Hesse, *Demian*, S. 236.

Hermann Hesse:
Frau Eva
aus
Demian

*Aus einem Gesicht, das... ohne Zeit und Alter und voll von beseligem Willen war, lächelte die schöne, ehrwürdige Frau mir freundlich zu. ... Ihre Stimme war tief und warm... Und nun blickte ich auf und in ihr stilles Gesicht, in die schwarzen unergründlichen Augen, auf den frischen, reifen Mund, auf die freie fürstliche Stirn, die das Zeichen trug.*³⁸³

Karl May:
Marah Durimeh
aus *Durchs wilde Kurdistan*
und *Ardistan und Dschinnistan I*

*Ich... sah eine ganz eigenartig schöne Frau, deren Alter so hoch war, daß es, wie ich später erfuhr, gar nicht mehr bestimmt werden konnte. Dennoch trug sie ihre imposante Gestalt hoch, gerad und aufrecht, und in ihrem hochedel geformten Gesicht war fast keine Spur einer Falte zu sehen.*³⁸⁴

*Ihre geisterhaften Züge waren wie aus leicht angedunkeltem Alabaster gemeißelt. Ihre Augen schienen im Glanze der Sterne von einer unergründlichen, nie auszuschöpfenden Tiefe zu sein. ... Ihre Stimme klang wie nicht von dieser Welt. Und um ihre ganze Gestalt wehte ein leise duftender Hauch, eine ganz eigenartige, geheimnisvolle Atmosphäre...*³⁸⁵

Der Unterschied zwischen Marah Durimeh und Frau Eva liegt in der starken sinnlichen Ausstrahlung von Hesses Protagonistin, bei der sich Spiritualität und Erotik in einer Figur vereinen. Für Sinclair bedeutet sie gleichzeitig *Mutter, Geliebte, Göttin*.³⁸⁶ Diese erotische Komponente des Weiblichen wird von Hesse in der Darstellung von Frau Eva wesentlich ‚offensiver‘ herausgearbeitet als von May in der Gestalt der schönen Merhameh, die auf Halef und den ‚Panther‘ sinnlich anziehend wirkt. Interessant ist jedoch, dass auch Mutter Eva ihre erotische Wirkung auf Sinclair ausschließlich im Dienst ihrer Aufgabe als spirituelle Lehrerin einsetzt. So kommt es letztlich auch nicht zu der von Sinclairs ‚Natur‘ ersehnten sexuellen Begegnung, Sinclair finden das Göttliche im eigenen Inneren und Frau Eva bleibt – wie Merhameh – ‚rein‘.

Die besondere Bedeutung des Weiblichen bei Hesse macht auch folgende Reflexion des nicht sesshaften Bildhauers Goldmund in *Narziß und Goldmund* deutlich: *Die Mutter des Lebens konnte man Liebe oder Lust nennen, man konnte sie auch Grab und Verwesung nennen. Die Mutter war Eva, sie war Quelle des Glücks und des Todes... Die väterliche Seite des Lebens, der Geist, war nicht seine Heimat.*³⁸⁷ Weiblichkeit steht hier für Hesse im Sinne seines bipolaren, aber auf möglichst harmonischen Ausgleich der Prinzipien ausgerichteten, Menschenbildes für Natur/Sinnlichkeit und für Mütterlichkeit/Leben (Goldmund), Männlichkeit für Geistigkeit/Askese (Narziß). May und Hesse propagieren somit – wenn auch mit unterschiedlicher Akzentuierung – die in der Romantik vertretene „Vorstellung, wonach das Weibliche den Bereich der bedingungslosen Liebe und Fürsorge und ferner das Stoffliche und die Erdverbundenheit vertritt, während das Männliche der Ausdruck von Recht und Härte und zugleich vom Streben nach Geistigem und Abstraktem ist“.³⁸⁸

383 Ebd., S. 232.

384 Letzte Fassung der Schilderung der ersten Begegnung Kara Ben Nemsis mit Marah Durimeh von 1907. In: May, *Kurdistan*, S. 172.

385 May, *Ardistan I*, S. 14f.

386 Hesse, *Demian*, S. 233.

387 Hesse, *Narziß*, S. 176.

388 Lowsky, *Großstadt*, S. 189.

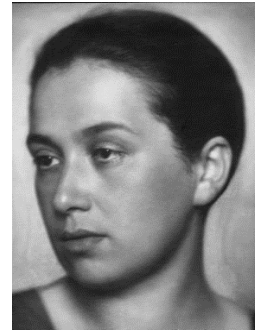
Die Ehefrauen Hermann Hesses



M(ar)ia
Ehe 1904 bis 1923



Ruth
Ehe 1924 bis 1927



Ninon
Ehe 1931 bis 1962

Die Ehefrauen Karl Mays



Emma
Ehe 1880 bis 1903

Klara
Ehe 1903 bis 1912

5.5 Jesus Christus

Nach christlicher Deutung wurde die „Liebe Gottes [von] Jesus von Nazareth in seinem Leben, Sterben und Auferstehen allen Menschen zugänglich gemacht“.³⁸⁹ In der Trinität steht Jesus auch für die Liebe. Eine östlich-monistische Deutung Jesu vertritt in unseren Tagen der Mystiker Willigis Jäger: er deutet Jesus als Mensch, Teil der Schöpfung und damit zugleich göttlich. Jesus, „ganz Gott und ganz Mensch“,³⁹⁰ ragt als ‚vollendeter Mystiker‘ aus der Menschheit heraus und wird damit zum spirituellen Symbol: „In Christus ist die Inkarnation, die Fleischwerdung Gottes für uns alle offenbar geworden. Christus ist das Symbol für die absolute Einheit des göttlichen Urgrundes mit der Welt. [...] In Christus ist die Nicht-Zweiheit der ganzen Wirklichkeit,

389 Thiede, S. 58. Der Autor zeigt hier auch die mystische Dimension Jesu auf.

390 Jäger, Kontemplation, S. 107.

des Göttlichen und des Geschöpflichen, aufgeleuchtet.³⁹¹ Jäger deutet Jesus somit durchaus als Christus (Gott). Er sieht die Gottesnatur Christi aber, anders als die christlich-dogmatische Deutung, nicht als Alleinstellungsmerkmal, weil nach Jäger jeder Mensch in gleicher Weise Ausformung Gottes ist. Einen besonderen, vorbildlichen Status hat Jesus (nur) deswegen, weil er das göttliche Potenzial des Menschen voll entfaltet und damit die umfassende mystische Vereinigung mit Gott (d. h. die Entfaltung seines ‚Selbst‘) erreicht hat. Diese Deutung könnte auch von Hermann Hesse stammen. Wie Jäger vertritt er aufgrund seines östlich beeinflussten Monismus in seinen Werken nicht die biblisch-christliche Deutung von Jesus. Dieser wird von Hesse als großer Weiser und Mystiker charakterisiert, aber nicht als göttlicher Heiland. So schreibt der Autor in seiner Erzählung *Klein und Wagner: So hatten alle gelehrt, alle Weisen der ganzen Welt, Buddha und Schopenhauer, Jesus, die Griechen. Es gab nur eine Weisheit, nur einen Glauben, nur ein Denken: das Wissen von Gott in uns.*³⁹² Hier steht Jesus als ‚weiser Mensch‘ in einer Reihe mit anderen ‚Vollendeten‘. In einem Text aus dem Jahre 1920/21 stellt Hesse Jesus und Buddha als religiöse Lehrer ‚auf Augenhöhe‘: *Es scheint mir auch oft, daß wirklich Christus um einen Schritt weiter sei als Buddha, gerade dadurch, daß er die Frage der Wiedergeburten (an welche er sicher glaubte) und das Nirwana aus dem Spiele ließ.*³⁹³ Im *Steppenwolf* nimmt Hesse Jesus in die Gemeinschaft der ‚Unsterblichen‘ auf, die die mystische Einheit mit dem Göttlichen im eigenen Inneren und damit die ewige Dimension jenseits von Raum und Zeit erreicht haben.³⁹⁴ In einem Brief aus dem Jahre 1953 verdeutlicht Hesse dies wie folgt: *Die Mehrzahl der Menschen, mit denen ich lebe, deren Werk oder Vorbild mir etwas bedeutet, deren Vorhandensein mir tröstlich ist, lebt nicht in diesem trüben „Heute“, sondern auf einer überzeitlichen Ebene, im „Steppenwolf“ habe ich sie, glaube ich, die „Unsterblichen“ genannt. Zu ihnen gehören Bach wie Jesus, Lao Tse und Buddha wie Giorgione, Corot oder Cezanne.*³⁹⁵ Hier wird nochmal ganz deutlich, dass Hesse – genau wie Jäger – Jesus auch im Alter, in dem er sich stärker dem Christentum annäherte, nicht als Gott im Sinne biblisch-christlicher Theologie anerkannte, sondern als einen der vollendeten Menschen, die das göttliche Potenzial in sich voll entfaltet haben.

Das Christusbild Karl Mays war ungeachtet seiner dualistischen und in vieler Hinsicht biblisch-christlichen Orientierung nicht von Anfang an so ‚felsenfest‘ vom Glauben an eine herausgehobene Gottesnatur Christi geprägt, wie man es aufgrund der Aussagen in der Epoche der klassischen Reiseerzählungen, z. B. dem in *Old Surehand* im Gespräch mit Old Wabble enthaltenen Bekenntnis des Ich-Erzählers zum Glauben an den Heiland,³⁹⁶ annehmen würde. Im frühen *Buch der Liebe* hebt May zwar die überragende Bedeutung der *Lehre des Nazareners für die geistige, und... die äußere Entwicklung des Menschengeschlechtes*³⁹⁷ hervor. Er spricht in diesem Zusammenhang die Bergpredigt an, aufgrund der allein Jesus schon *unter die Weisesten der Erde*³⁹⁸ zu rechnen sei. Dem Dogma von der Göttlichkeit Jesu steht May in seinem Frühwerk aber eher distanziert

391 Ebd., S. 98.

392 Hesse, Klein, S. 517. Es handelt sich um Gedanken des Protagonisten Klein, die Hesses eigene Haltung spiegeln.

393 Hesse, Tagebuch, S. 227 (Klammerzusatz von Hesse).

394 Cheong, S. 119ff.

395 Zitiert nach Cheong, S. 126.

396 May, Surehand I, S. 402. Vgl. z. B. auch die eindeutige Charakterisierung Jesu als Gott/Richter in May, Mahdi III, S. 195.

397 May, Liebe, S. 493.

398 Ebd., S. 494.

gegenüber. Jesus wird als *der größte der Philosophen*³⁹⁹ durchaus (rein) menschlich charakterisiert. Auch die Charakterisierung Jesu als *Sohn Gottes* wird von May im *Buch der Liebe* nur im Kontext der von Jesus gelehrteten Gotteskindschaft aller Menschen benutzt.⁴⁰⁰ In einem zentralen programmatischen Text seines Frühwerks sieht Karl May Jesus somit ähnlich wie Hermann Hesse. Dies wandelt sich aber in den späteren Schriften: Die bereits erwähnte eindeutig ‚christologische‘ Positionierung in seiner populären mittleren Schaffensphase wird im Spätwerk – bisweilen etwas ‚anspruchsvoller‘ aufbereitet – beibehalten. In *Und Friede auf Erden!*, einem Werk, das, wie in Kapitel 6 gezeigt wird, stark auf chinesische Philosophie und Religion rekurriert, ist Jesus der *Einzig-Eine*, der *Heiland*, dessen *Erscheinen Jahrhunderte vorher von den Propheten kundgetan* wurde.⁴⁰¹ Im zentralen Bekenntnistext *Mein Glaubensbekenntnis* wird Jesus charakterisiert als *Sohn des Vaters... unser Führer, unser Ideal, der Weltenbeiland, der Erlöser!*⁴⁰² In *Ardistan und Dschinnistan* strömt das Wasser, das das Böse vernichtet und zugleich Leben und Frieden spendet, aus dem Vulkankegel des ‚Sohnes‘.⁴⁰³ Was die Einordnung Jesu durch Karl May anbelangt, so kann man sich somit der Meinung Hermann Wohlgschafts anschließen, dass May zu Beginn seiner Karriere als Literat 1875/76 „kein orthodoxer Christ im Sinne des trinitarischen Dogmas“ war, aber „die Person Jesu“ höher stellte „als jede andere Person“ und „Jesu Lehre, die *Bergpredigt* vor allem“ für ihn „der höchste ethische Maßstab“ war.⁴⁰⁴ Wohlgschafts weitere Feststellung, der „spätere May“ habe „am indirekten Nein zur Göttlichkeit Jesu nicht – zumindest nicht eindeutig – festgehalten“,⁴⁰⁵ ist nach meiner Einschätzung zu zurückhaltend formuliert: Nicht nur in der Phase der Reiseerzählungen, sondern auch im Alter, wo er sich neuen spirituellen Einflüssen öffnete, war Jesus für May nicht nur ein vollendeter Mensch, sondern Gott. Teilt May somit im Frühwerk die ‚rein menschliche‘ Deutung Jesu durch Hesse und Jäger, so bewegt er sich später hin zu einem biblisch-christlichen Bild. Dies wird auch nicht dadurch relativiert, dass es im Alterswerk Mays eine ‚Christus-Figur‘ im Sinne Jägers gibt. Im letzten Roman *Winnetou IV* stilisierte May Winnetou zu einem Idealmenschen, der das ‚Potenzial seiner Gotteskindschaft‘ voll ausgeschöpft hat: *Die ganze rote Rasse soll sich zu einem einzigen Winnetou gestalten, der hoch über allem, was niedrig ist, auf den lichten Höhen des Lebens steht.*⁴⁰⁶ *Winnetou... mild, ernst, rein, keusch und edel, nur aufwärts strebend zur irdisch möglichsten Vollkommenheit.*⁴⁰⁷ Auch hier steht jedoch, wie schon das übergeordnete Symbol des Passiflorenkreuzes in der Blumenkapelle Tatellah-Satahs zeigt, Winnetou als Edelmensch unter Christus.⁴⁰⁸ Der alte May sieht, wie Hesse, das Potenzial zur Vollendung des Menschen in der Transzendenz. Winnetou steht für ihn auf der Stufe der ‚Unsterblichen‘ Hesses, der dort auch Jesus sah. Christus steht jedoch für May, wie die überragende Symbolik des Kreuzes zeigt, als Gott auf einer höheren Stufe als die vollendeten Menschen.

399 Ebd., S. 506.

400 Ebd., S. 69.

401 May, *Friede*, S. 589.

402 May, *Glaubensbekenntnis*, S. 306f.

403 Wohlgschaft deutet *Ardistan und Dschinnistan* in diesem Kontext als „christozentrische Dichtung“, vgl. Wohlgschaft, *Biographie*, S. 1760.

404 Ebd., S. 387.

405 Ebd., S. 388.

406 May, *Winnetou IV*, S. 516.

407 Ebd., S. 520.

408 In diesem Sinne auch Wohlgschaft, *Biographie*, S. 1912f.

5.6 Die unio mystica

Da die mystische Religiosität auf eine persönliche Erfahrung Gottes ausgerichtet ist, bedarf die Interpretation der unio mystica, der ‚Gottesschau‘, vertiefter Betrachtung. Eine zur Sichtweise Hermann Hesses hinführende Interpretation der Erfahrung Gottes vertritt wiederum Willigis Jäger. Nach ihm muss dazu das Ego, das begrenzte rationale Denken, die sinnliche Wahrnehmung (die Schein-Realität) losgelassen werden, um den „Durchbruch zur namenlosen und bildlosen letzten Wirklichkeit“⁴⁰⁹ zu erreichen. In der Stille/Leerheit, Freiheit von Gedanken, Emotionen und Konzepten eröffnet sich auf einer neuen Ebene die Wirklichkeit, der „Grund“, das göttliche Leben, das „Reich Gottes“. Die „Wirklichkeit [wird] als Ganzes [...] erfahren.“⁴¹⁰ In der unio mystica manifestiert sich für Jäger „die Erlösung von unserem Ichbesetzsein, damit sich entfalten kann, was wir wirklich sind“.⁴¹¹ Die „Erlösung ist [...] die Überwindung dieser illusionären Trennung, der unser Ichbewusstsein ständig verfällt.“⁴¹² Diese kann nur auf dem Wege der ‚direkten Erfahrung‘ erlangt werden. Diese „widerfährt“ und ist folglich „Gnade“.⁴¹³ Das Denken der christlichen Mystiker des Mittelalters ist nicht weit weg von dieser – von östlichem Einheitsdenken geprägten – Interpretation der unio mystica: Auch bei Meister Eckehart wird die (zeitlich begrenzte) Erfahrung der unio mystica im Kontext einer Befreiung vom ‚Ego‘ in der Entfaltung der göttlichen Natur gesehen: „Wo der Mensch [...] aus seinem Ich herausgeht [...], muss Gott notgedrungen hinwiederum eingehen“.⁴¹⁴ Eckehart sieht die Ruhe, die Bewusstseinsammlung im Sinne des Loslassens „aller Sorge und Kümernisse und de[s] Getriebe[s] niedriger Dinge“, die Armut im Sinne eines „Lassen[s] des Intellekts“ als Voraussetzung der Gottese Erfahrung.⁴¹⁵ In der ‚Wolke des Nichtwissens‘, einer mystischen Schrift eines englischen Autors vom Ende des 14. Jahrhunderts, wird die „Einswerdung mit Gott, jenseits der Ratio“, die Nichtzulassung von „noch so klugen Gedanken“ postuliert.⁴¹⁶

Aufgrund seines asiatisch beeinflussten Einheitsdenkens ist Hermann Hesse auch hier ein ‚radikaler‘ Mystiker. An den deutschen Mystikern des Mittelalters, *ohne Ausnahme Menschen von großem Wurf und von gewaltigem Antrieb*, fasziniert Hesse, dass bei diesen *das mystische Erlebnis zum Lebensziele wird*.⁴¹⁷ Hesse selbst bekennt sich zur Erfahrung der unio mystica: *Das Erlebnis selbst kenne ich ja, das Vom-Blitz-des-Innewerdens-Getroffensein, es ist mir einige Male widerfahren*.⁴¹⁸ Vor allem in *Siddhartha* macht Hesse die unio mystica zum zentralen Thema. Die dortige ‚Gottesschau‘ ist geprägt vom Taoismus, in dem die Vereinigung mit dem alles durchdringenden, übergeordneten Prinzip (dào) dadurch gelingt, dass der Mensch durch Ablösung von Leiblichkeit und Rationalität zur ewigen Einheitserfahrung gelangt.⁴¹⁹ Siddhartha und sein Lehrmeister Vasudeva gelangen am Fluss zur Vollendung, zu einer, wenn man so will, nachhaltigen

409 Jäger, Kontemplation, S. 115.

410 Jäger, Suche, S. 28.

411 Ebd., S. 24.

412 Ebd., S. 37.

413 Ebd., S. 57.

414 Eckehart, Gehorsam, S. 53.

415 Jäger, Kontemplation, S. 46.

416 Ebd., S. 59.

417 Hesse, Mystikerbriefe, S. 89. Vgl. auch Cheong, S. 24.

418 Hesse: Josef Knecht an Carlo Ferromonte, zitiert nach Cheong, S. 24.

419 Cheong, S. 57.

unio mystica, die sie aus den Zwängen des Zeitlichen entrückt: *Und alles zusammen, alle Stimmen, alle Ziele, alles Sehnen, alle Leiden, alle Lust, alles Gute und Böse, alles zusammen war die Welt. Alles zusammen war der Fluß des Geschehens, war die Musik des Lebens. Und wenn Siddhartha aufmerksam diesem Fluß, diesem tausendstimmigen Liede lauschte, ... wenn er seine Seele nicht an irgendeine Stimme band und mit seinem Ich in sie einging, sondern alle hörte, das Ganze, die Einheit vernahm, dann bestand das große Lied der tausend Stimmen aus einem einzigen Worte, das hieß Om: die Vollendung.*⁴²⁰ Man kann durchaus die Meinung vertreten, dass es in Hesses großen Werken seit *Demian* immer um den Weg zur Vollendung in der unio mystica ging. Seine ‚Reise ins Innere‘, sei es in Gestalt von Emil Sinclair (*Demian*), Harry Haller (*Steppenwolf*) oder der ‚Morgenlandfahrer‘ (*Die Morgenlandfahrt*, 1932) hat immer die nur durch das Göttliche vermittelbare Einheitserfahrung zum Ziel.

Durchaus im Kontext dieses Ziels der mystischen Einheitserfahrung benutzt Hesse immer wieder den Begriff der ‚Meditation‘. Dies geht so weit, dass im *Glasperlenspiel* sogar in den *Eliteschulen* der Gelehrenrepublik Kastalien *der Kunst des Kontemplierens und des Meditierens die größte Sorgfalt gewidmet* wird.⁴²¹ ‚Meditation‘ oder ‚Versenkung‘ stehen für Hesse immer im Zusammenhang mit dem mystischen Weg nach innen.⁴²² Damit erweist sich Hesse einmal mehr als Vorläufer ost-westlicher Mystik, wie sie etwa nach dem 2. Weltkrieg von dem Jesuitenpater Hugo M. Enomiya Lasalle (1898–1990) vermittelt wurde, der die Zen-Meditation für Christen als Weg zur unio mystica propagierte.⁴²³ So sieht auch Willigis Jäger die Kontemplation als Vorbereitung auf die unio mystica/Erlösung an.⁴²⁴ Ein zentrales Merkmal der Jäger’schen Mystik ist das kontemplative Beten, das ohne „Vorstellungen und Bilder[] von Gott“ auskommt.⁴²⁵ Auch Jäger und seine Schüler greifen hier auf Techniken der buddhistischen Zen-Meditation zurück. Der Mystiker zeigt aber auf, dass das ‚gegenstandsfreie Gebet‘ im christlichen Kontext keine ‚Erfindung‘ moderner Esoterik, sondern in der Tradition der christlichen Mystik (‚Wüstenväter‘ des 3./4. Jahrhunderts; Johannes vom Kreuz, 1542–1591; ‚Wolke des Nichtwissens‘; Madame Guyon, 1648–1717) verortet ist.⁴²⁶ Meditative Techniken zur ‚Zentrierung des Lebens auf Gott‘ gehören zum klösterlichen Leben.⁴²⁷

Auch Karl May schildert erweiterte Bewusstseinszustände von spirituellem Gehalt, die man als „unbegreifliche[s] Einssein mit Gott“⁴²⁸ verstehen kann. Mystisch anmutende Erfahrungen der Präsenz Gottes finden sich beispielsweise in *Old Surehand*: ... *es entstehen Gedanken, die nicht auszudenken sind; ... Abnungen, die man vergeblich in Worte fassen möchte, ... Gefühle und Empfindungen, die... eine einzige endlose Woge bilden, ... hinein in ein andächtiges Staunen und ein beglückendes Vertrauen auf die unfassbare und doch allgegenwärtige Liebe...: – – Gott – – Gott – – Gott – –!*⁴²⁹ Wie Hesse hält May nur einen ‚irrationalen‘ Zugang zu Gott für möglich, wie der Ich-Erzähler im Gespräch mit Old Surehand erklärt: *kein Nachdenken und kein Studieren kann sie [die Wahrheit] Euch bringen;*

420 Hesse, Siddhartha, S. 720. Vgl. auch Cheong, S. 147.

421 Hesse, *Glasperlenspiel*, S. 110.

422 Cheong, S. 43.

423 Lasalle.

424 Von lateinisch *contemplare* ‚anschauen, betrachten‘.

425 Jäger, *Kontemplation*, S. 109.

426 Jäger, *Suche*, S. 77ff, 89.

427 Störmer-Caysa, S. 18.

428 Störmer-Caysa, S. 9, zur ‚unio mystica‘.

429 May, *Surehand I*, S. 397.

... sie wird Euch ganz plötzlich und ganz unerwartet aufgeben...⁴³⁰ Ein Weg zu Gott liegt im Gebet, wobei May, dessen Credo im Roman durch Old Shatterhand vertreten wird, hier dezidiert nicht die wöchentliche ‚Pflichterfüllung‘ im Gottesdienst meint,⁴³¹ sondern einen umfassenden Gebetsbegriff vertritt: *all Euer Schaffen und Wirken soll ein Gebet, ein Opfer sein.*⁴³² Mystisch, fast schon im Sinne Hesses, mutet folgende Äußerung des vom blinden Seher El Münedshi imaginierten Engels Ben Nur in *Am Jenseits* an: *wenn ihr ihn [Gott] nicht im Mittelpunkt eures irdischen Firmamentes findet, also hier bei euch selbst, so werdet ihr ihn dort in jenen Himmeln auch vergeblich suchen.*⁴³³ Ähnliche Gedanken formuliert May im *Glaubensbekenntnis* von 1906: *Ich glaube an die göttliche Gnade, die diesen Heiland nun auch in unserem Innern geboren werden lässt.*⁴³⁴ In dem bereits zitierten Gedicht *Hiob* wird eine unmittelbare Begegnung von Mensch und Gott angesprochen: *Dann werde ich ganz versammelt sein, ganz, ganz. / Und dann trete ich vor dich hin / und fordere mich von dir, / ... / Dann ringe ich mit dir, ich, ich! Mit dir!*⁴³⁵ Das hier beschriebene schrittweise Emporsteigen Hiobs zu Gott *Stück für Stück, nach und nach*⁴³⁶ weckt auch Assoziationen zu den mystischen Stufenwegen zu Gott, auf die noch vertieft einzugehen sein wird.

Auch Karl Mays späte ‚Droschkenparabel‘ kann mystisch gedeutet werden, wie der Theologe Hermann Wohlgschaft herausgearbeitet hat.⁴³⁷ May verdeutlicht in der Parabel sein viergliedriges Modell von Leib/Stoff (Droschke), Anima/Kraft (Pferd), Seele (Kutscher) und Geist (Fahrgast). Wenn die Seele, wie in der Version des Gleichnisses in Mays Vortrag in Lawrence 1908 als ‚Idealfall‘ beschrieben, als Fahrgast (Geist) Jesus Christus aufnimmt und sich letztlich mit ihm vereinigt, d. h. „zum Geist entwickelt“,⁴³⁸ so ist dies laut Wohlgschaft, der in diesem Kontext ausdrücklich die Lehre von der „Gottesgeburt im menschlichen Seelengrund“ der mittelalterlichen Mystiker Meister Eckehart und Johannes Tauler (um 1300–1361) anspricht, als *unio mystica* zu deuten.⁴³⁹

Bei May und Hesse finden sich somit Konzepte einer Gotteserfahrung im Sinne einer *unio mystica*. Bezüglich Mays schwinden damit die letzten Zweifel an der mystischen Qualität seiner Religiosität. Allerdings verdeutlicht gerade der Blick auf Mays ‚Droschkengleichnis‘ auch die Unterschiedlichkeit der mystischen Konzepte der beiden Autoren. Hesse geht davon aus, dass Gott ‚integraler Bestandteil‘ des Menschen ist. Der Mensch hat also keine Wahl, ob er Gott bzw. Gottes Bild oder Gottes Samen ‚in sich‘ aufnehmen will; es geht ‚nur‘ noch darum, das göttliche Innere zu entfalten. In Mays Parabel sucht sich der Kutscher hingegen den Geist, den er fährt, selbst aus. Er kann sich für „einen Jesus Christus“, aber auch für einen „niedrige[n] Geist“ oder

430 May, Surehand III, S. 467.

431 Ebd., S. 469. Vgl. auch das versteinerte Gebet in Mays Alterswerk *Im Reiche des silbernen Löwen IV*.

432 Ebd., S. 468. Es bleibt darauf hinzuweisen, dass nach den Konzepten der mittelalterlichen Mystik die *contemplatio* (das Schauen) eine höhere Erkenntnisstufe auf dem Weg zu Gott darstellt als das Gebet. So z. B. Bonaventura in seiner Gliederung von Lesen, Meditation, Gebet und Kontemplation; vgl. Störmer-Caysa, S. 85f.

433 May, *Jenseits*, S. 302.

434 May, *Glaubensbekenntnis*, S. 308 (Hervorhebung von mir). Wohlgschaft, *Biographie*, S. 1564, weist anhand dieser Stelle auf Parallelen zu Meister Eckehart sowie den Mystikern Johannes Tauler und Angelus Silesius hin.

435 May, *Hiob*, S. 407.

436 Ebd.

437 Wohlgschaft, *Droschkenparabel*.

438 Bericht im ‚Deutschen Herold‘ vom 19.10.1908; vgl. Sudhoff, *Amerika*, S. 375.

439 Wohlgschaft, *Droschkenparabel*, S. 313ff. (313).

„einen Schiller oder Göthe, einen Kant, einen Raphael Sanzio“ entscheiden.⁴⁴⁰ May geht nicht von einem monistischen, sondern von einem dualistischen Verhältnis von Gott und Mensch aus. Die unio mystica hat folglich bei ihm eine andere Qualität als bei Hesse oder Jäger, wobei auch diese von einem autonom bestimmten Weg zu Gott ausgehen. Besonders deutlich wird Mays Auffassung im Gedicht *Hiob*, in dem der gequälte Mensch, wie bereits dargestellt, Gott als eigenständiges Geschöpf gegenübertritt. Nicht verwunderlich ist in diesem Zusammenhang, dass May im Unterschied zu östlich beeinflussten Mystikern wie Hesse, Lasalle oder Jäger auch nie eine kontemplative, mystische ‚Technik‘ im Sinne der Meditation erwähnt. Bei ihm spielt, wie bei Jesus selbst, die Übung des Glaubens im Gebet und in tätiger Nächstenliebe eine zentrale Rolle, nicht aber eine mystische Kontemplation.

5.7 Das Böse

Gemeinsamkeiten und Unterschiede Mays und Hesses bei der Einordnung von ‚Gut‘ und ‚Böse‘ in ihre ethisch-spirituellen Modelle wurden bereits bei der vergleichenden Untersuchung der bipolaren Menschenbilder der beiden Autoren in Kapitel 4 deutlich. Im Kontext der Betrachtung ihrer mystischen Spiritualität soll dieser Aspekt nun noch genauer analysiert werden.

Wie wir gesehen haben, wird in Hermann Hesses Werk das Böse nicht als eigenständiger Pol des Menschlichen angesehen, sondern dessen sinnlicher, natürlicher Seite zugeordnet, die – diesseits der transzendenten Einheit – dem nach dem Göttlichen strebenden Geist gegenübersteht. Für Hesse, der stark von der Psychoanalyse beeinflusst war, ist somit das Böse als integraler Bestandteil des Menschen nichts Krankhaftes. Besonders intensiv setzt sich Hesse mit dem Bösen in seinem Roman *Demian* auseinander. Hier scheint er zunächst eine May-affine Interpretation des Guten und des Bösen zu entwickeln. Dem ‚Ich‘ Emil Sinclair wird als zehnjähriges vorpubertäres Kind bewusst, dass es *zwei Welten... , zwei Pole[] gibt*.⁴⁴¹ Die *helle und richtige[] Welt* und die *andere[] , dunklere[] Welt*⁴⁴² grenzen zwar eng aneinander, sind *nab... beisammen*.⁴⁴³ Als die *ander[e] Welt*⁴⁴⁴ in der Gestalt des dreizehnjährigen Volksschülers Franz Kromer in die *lichte Vater- und Mutterwelt*⁴⁴⁵ des Emil Sinclair einbricht, wird dieser trotzdem von ihm als *Teufel*,⁴⁴⁶ d. h. als ausschließlich böse, empfunden.⁴⁴⁷ Unter Verwendung der literarischen Technik der polarischen Spaltung wird dem Bösen der vorbildliche Mensch Max Demian gegenübergestellt, der Kromer in die Flucht schlägt. Stolte kommentiert dies wie folgt: „Und wie sich also in Franz Kromer alle menschliche Gemeinheit, die Macht des Bösen in einer geradezu mythischen Symbolfigur personifizierte, so im Gegensatz dazu die Macht des Heilsamen und Guten in der Persönlichkeit Demians.“⁴⁴⁸ Es würde jedoch zu kurz greifen, daraus zu folgern,

440 Bericht im ‚Deutschen Herold‘ vom 19.10.1908; vgl. Sudhoff, Amerika, S. 375.

441 Hesse, Demian, S. 103.

442 Ebd., S. 105.

443 Ebd., S. 104.

444 Ebd., S. 110.

445 Ebd., S. 113.

446 Ebd., S. 114.

447 Ebd., S. 117: ... *wurde er größer und häßlicher, und sein böses Auge blitzte teuflhaft*.

448 Stolte, Hesse, S. 106.

dass Hesse hier einen absoluten Gegensatz von Gut und Böse vertritt. Es geht nämlich an dieser Stelle um die fiktive Darstellung der Empfindungen des jungen Protagonisten Emil Sinclair bei seiner ersten Erkenntnis der Polarität des Menschlichen im Frühstadium seines Entwicklungsprozesses. Die mystische Lehre Hesses wird bei der Lektüre des zweiten Teils des *Demian* deutlich. Der Autor, beeinflusst von seinen negativen Jugenderfahrungen mit puritanischer christlicher Frömmigkeit sowie seiner intensiven Befassung mit Psychoanalyse und mystischem, asiatischem Einheitsdenken, entwickelt dort das Konzept einer Verschmelzung von Gut und Böse. Durch den ‚Helden‘ Max Demian wird der biblische Gut/Böse-Mythos von Abel und Kain radikal umgewertet. Im Roman ist „nicht Abel sondern Kain der wahrhaft Auserwählte [...] – als ein Mensch, der über die schlichte Dichotomie von Gut und Böse hinauszuwachsen fähig ist“.⁴⁴⁹ Bei seinen Studien beschäftigt sich das ‚Ich‘ Sinclair auch mit Abraxas, dem *Gott, der sowohl Gott wie Teufel war*.⁴⁵⁰ Dieser „gnostische Mythos“ hebt „die konventionelle Wertung von Gut und Böse auf [], indem [er] beides vereint“.⁴⁵¹ Hesse macht dabei deutlich, dass es hier um die Aufhebung der Gegensätze von Gut und Böse in der – jenseits der mit den menschlichen Sinnen und dem Intellekt erkennbaren ‚Realität‘ – bestehenden umfassenden Einheit geht, die durch die Entdeckung des Göttlichen im eigenen Inneren auf der „mystische[n] Stufe“ der menschlichen Entwicklung⁴⁵² erfahrbar wird. Bezüglich der vom Menschen diesseits transzendenter Einheitserfahrung wahrgenommenen Welt, in der Moral und Gesetz eine Rolle spielen, macht Hesse mit einem Gespräch zwischen Demian und Sinclair deutlich, wo für ihn die Grenzen zwischen Gut und Böse verlaufen. Demian sagt: „*Du sollst gewiß nicht totschiessen, oder Mädchen lustmorden, nein.*“⁴⁵³ Bloße gesellschaftliche Konventionen unterliegen demgegenüber, so Demian, dem Wandel der Zeiten und binden deshalb nicht das Gewissen des gereiften Individuums. „*„Verboten‘ ist also nichts Ewiges, es kann wechseln. Auch heute darf ja jeder mit einer Frau schlafen, so bald er mit ihr beim Pfarrer gewesen ist und sie geheiratet hat. Bei anderen Völkern ist das anders, auch heute noch. Darum muß jeder von uns für sich selber finden, was erlaubt und was verboten – ihm verboten ist.*“⁴⁵⁴ Hier spüren wir durchaus eine Affinität Hesses zu Karl May, in dessen exotischen Fluchtlandschaften ebenfalls nicht wechselnde gesellschaftliche Konventionen oder die Vorgaben dogmatischer Religiosität über Gut und Böse entscheiden, sondern das Gewissen, das sich auf klare ethische Grundkategorien bezieht.

Auch an dieser Stelle erleichtert ein Seitenblick auf die Lehre Willigis Jägers eine Einordnung von Hesses Konzept des Bösen in das breite Spektrum mystischer Religiosität. Nach Jäger führt die Verabsolutierung des personalen Bewusstseins des Menschen zu „Egozentrismus und Narzissmus“.⁴⁵⁵ Diese Verfehlung gegen „die Grundstruktur des Universums, die Einheit und Liebe ist“⁴⁵⁶ ist aus der Sicht des Mystikers „Ursache für all die verhängnisvollen Auseinandersetzungen in der Menschheitsge-

449 Freedman, S. 251.

450 Hesse, *Demian*, S. 187.

451 Freedman, S. 251; ausführlich zu diesem Komplex auch Gellner.

452 Cheong, S. 103.

453 Hesse, *Demian*, S. 158.

454 Ebd.

455 Jäger, *Kontemplation*, S. 18.

456 Ebd., S. 19.

schichte: Kriege, Rassismus, Fundamentalismus der Religionen, Kampf um die Ressourcen, Kampf um die Vorherrschaft in der Welt⁴⁵⁷. Ursache des Bösen ist für Jäger somit im Kern eine narzisstische Abgrenzung des Menschen von Gott. Dies entspricht der von Hesse im *Kurgast* vertretenen Sichtweise, nach der *alles Leiden, alles Böse nur darin besteht, dass wir einzelne nicht mehr als unlösbare Teile des Ganzen empfinden, daß das Ich sich zu wichtig nimmt*.⁴⁵⁸ In eine solche Sicht passt auch nicht ein Teufel als personalisierter Widersacher Gottes. Jäger schreibt: „Nicht der Teufel ist schuld [...]. Das Böse in uns ist am Werk.“⁴⁵⁹ Das Böse, Sündhafte ist somit nicht ‚Teufelswerk‘, sondern „in unserer Persönlichkeitsstruktur angelegt und gehört zum Strukturprinzip der Schöpfung“.⁴⁶⁰ Für Jäger wie Hesse ist somit das Böse ein Teil des Menschlichen, das in der mystischen Einheitserfahrung, der Aufhebung der Abgrenzung des ‚Ich‘ von Gott, überwunden werden kann. Hesse geht sogar so weit, dass er den Gegensatz von Gut und Böse im Grunde für irrelevant erklärt: „*Alle Gegensätze sind Täuschungen: weiß und schwarz ist Täuschung, Tod und Leben ist Täuschung, gut und böse ist Täuschung*“,⁴⁶¹ sagt ein Protagonist in *Klingsors letzter Sommer* und drückt damit Hesses Credo aus.

Bei Karl May ist hingegen ein Dualismus von Gut und Böse eine zentrale Säule seiner Weltsicht, die sein gesamtes Werk durchzieht. Dabei ist die Verwendung des Begriffs ‚Dualismus‘ angebracht, weil sich Gut und Böse in Mays Werken zunächst wie zwei starke, unvereinbare Pole gegenüberzustehen scheinen. Er ist aber zugleich zu relativieren, weil bei May das Böse „nicht einfach das Gegenteil des Guten ist“ und „Gut und Böse nicht gleichberechtigt in die Endschlacht [ziehen]“.⁴⁶² May steht für die felsenfeste Zuversicht, *daß das Gute dem Bösen stets überlegen ist!*⁴⁶³ Der „Sieg des Guten über das Böse ist oberste Maxime seines gesamten Werkes“.⁴⁶⁴ Die Entwicklung des Einzelmenschen und der Menschheit bewegt sich, getrieben von der Macht der göttlichen, unteilbaren Liebe, vom Bösen zum Guten, von *Ardistan* nach *Dschinistan*. Im Kern besteht das Böse auch für May in der egozentrischen Abwendung des Menschen von Gott, für ihn ist es aber, anders als für Hesse, eine „krankhafte Abweichung vom Normalen“.⁴⁶⁵ Wie bereits im Rahmen der Analyse der Menschenbilder von May und Hesse deutlich wurde, teilen beide Autoren die Idee der Überwindung des Bösen durch den göttlichen Geist. Der Unterschied liegt darin, dass bei May das Böse als ‚Krankheit‘ besiegt und ausgemerzt werden muss, während bei Hesse ‚Gut und Böse‘, wie alle ‚sichtbaren‘ Gegensätze, in mystischer Einheit irrelevant werden.

Eine spannende Frage ist, ob May an das ‚personalisierte Böse‘ in Gestalt eines Teufels als eigenständigen, wenn auch von diesem ‚geschaffenen‘⁴⁶⁶ Gegenspielers Gottes glaubte oder das Böse, wie Hesse, für eine ausschließlich im Menschen angelegte Kategorie hielt. Eindeutig geklärt ist dies für seine frühe Schaffensphase. Der

457 Ebd., S. 18.

458 Hesse, *Kurgast*, S. 63. Vgl. auch Cheong, S. 82.

459 Jäger, *Suche*, S. 181.

460 Ebd., S. 182.

461 Hesse, *Klingsor*, S. 592.

462 Grosse, S. 49ff. (53), der deshalb davon ausgeht, dass Mays Weltbild nicht ‚dualistisch‘ war.

463 May, *Surehand III*, S. 293.

464 Becker, S. 82.

465 Kuße, *Irenik*, S. 179.

466 Die als Ketzler eingestuft und in den zwanziger Jahren des 13. Jahrhunderts mit einem Kreuzzug bekämpften südfranzösischen Katharer, deren Lehre auch mystisches Gedankengut enthielt, glaubten an das Böse nicht nur als „Funktion Gottes, sondern [als] gleich mächtig, ja welterschaffend mächtig“; vgl. Störmer-Caysa, S. 28.

Philologe und May-Forscher Joachim Biermann hat herausgearbeitet, dass May in der Romankonzeption *Mensch und Teufel* (einem Teil des während Mays Inhaftierungen vor 1874 entstandenen *Repertorium C. May*) das Böse, den Teufel „als im Menschen wirkende Kraft“ ansieht.⁴⁶⁷ In seinen ersten literarischen Konzepten geht May davon aus, dass „neben dem allmächtigen Gott [...] kein Teufel existieren [kann], [...] das Böse [vielmehr] in den selbstbestimmten Menschen vorhanden [ist], die sich aber frei durch richtiges Verhalten wieder dem göttlichen Licht [...] nähern können“.⁴⁶⁸ Im *Buch der Liebe* schreibt May: *Gibt es einen allmächtigen Gott, so kann es keine Teufel geben. Gibt es ein absolut Gutes, so kann es nicht das Böse geben.*⁴⁶⁹ Weniger eindeutig ist der Befund für die mittlere und späte Schaffensphase. Man kann angesichts der zentralen Bedeutung des Bösen in Mays Werk und seiner Überwindung im leidvollen Weg vom Gewaltzum Edelmenschen durchaus der Meinung sein, dass Karl May in späteren Jahren seine Haltung änderte und an das ‚personalisierte Böse‘ glaubte. Die Literaturwissenschaftlerin Sibylle Becker geht davon aus, dass bei May „das Böse [...] vom Teufel [kommt]“.⁴⁷⁰ Der May-Verleger und Forscher Roland Schmid kommt mit Blick auf *Am Jenseits* zu dem Ergebnis, dass die „Jenseits-Vorstellung Mays [...] damals deutlich dem christlichen, gleichzeitig auch dem islamischen dualistischen Bild von Himmel und Hölle [entsprach]“.⁴⁷¹ In der Reiseerzählung *Old Surehand* lässt der Ich-Erzähler (Old Shatterhand) in einer Frage an Old Wabble seinen Glauben an *eine Verdammnis, welche ewig währt*,⁴⁷² durchblicken. Es spricht aber auch manches dafür, dass May das Böse doch nicht als etwas im Teufel Personifiziertes, sondern ‚nur‘ als spezifische menschliche Eigenschaft sah. Biermann geht in seiner Analyse zum Bösen bei Karl May am Beispiel des ‚Panthers‘, des bösen Prinzen und Revolutionärs in Mays symbolischem Altersroman *Ardistan und Dschinnistan*, zwar wohl davon aus, dass May in seinen reiferen Jahren an das Vorhandensein eines personifizierten Bösen glaubte. Verschiedene Befunde Biermanns zum Werk lassen aber auch eine andere Interpretation zu.

In der Reisenovelle *Unter Würgern* (1879) spricht Kara Ben Nemsî dem *Weib des Panthers* die Natur eines *Scheidan* (Teufels) ab und reduziert seine Bedeutung auf *eine Katze, die ich... töten werde*.⁴⁷³ In *Ardistan und Dschinnistan*, rund 30 Jahre später verfasst, schließlich ist der als Panther bezeichnete Prinz zwar eine Allegorie des Bösen, seine „Identifizierung mit dessen Urheber, dem Teufel, wird jedoch in der Schwebe gelassen“.⁴⁷⁴ Der Panther wird als der Typus des verblendeten, narzisstischen Egoisten gezeichnet,⁴⁷⁵ ein „konsequenter Gottesleugner, der sich selbst für das höchste Wesen hält, das keiner weiteren Hilfe bedürfe“.⁴⁷⁶ Das ähnelt der Einordnung des Bösen durch Hesse und Jäger. Auch eine weitere Suche in den Werken des reiferen May bringt keine absolute Klarheit. Die dreibändige Reiseerzählung *Satan und Ischariot* ist

467 Biermann, Tier, S. 145.

468 Graichen, S. 120, die hier eine Nähe zur Lehre des Ezidentums sieht.

469 May, Liebe, S. 63 (Hervorhebung von May).

470 Becker, S. 81.

471 Roland Schmid: Anhang zu: May, Jenseits. Reprint Bamberg 1984, S. N 22f.

472 May, Surehand I, S. 402.

473 May, Unter Würgern, S. 42. Vgl. hierzu Biermann, Tier, S. 134.

474 Biermann, Tier, S. 141.

475 Ebd., S. 139.

476 Ebd., S. 146.

trotz ihres Titels eher ein klassischer Abenteuerroman als ein biblisch-religiös zu interpretierendes Werk.⁴⁷⁷ In der zentralen Vision des blinden Münedschi in der an der Schwelle zum Alterswerk stehenden orientalischen Reiserzählung *Am Jenseits* wird das Böse als egoistische Abwendung von Gott interpretiert. Der Drache *El Aschdar*, der für das Böse, Sündhafte steht, ist nach der Aussage des in den Jenseits-Visionen des Münedschi präsenten Engels Ben Nur [d]er Abfall... von Gott... das Renegatentum vom Reiche, dessen Bürger du jetzt bist, nach dem Gebiete der Lieblosigkeit.⁴⁷⁸ In einer neueren Untersuchung zu Mays später Dorfgeschichte *Das Geldmännle* (1903) kommt der May-Forscher Willi Vocke⁴⁷⁹ zu dem Resultat, dass dort zwischen einer rein menschliche[n] Seite des Geistes und dem Geist aus höheren Regionen unterschieden wird.⁴⁸⁰ Der „dem Körper verhaftete[]“ Geist ist „die materialistische Seite des Ichs“ – das „Böse“. Der Selbstmord des Neubertbauers, eines zwischen Gut und Böse gespaltenen Protagonisten, ist nach Vocke der Akt, mit dem „das Böse, [der] dem Körper verhaftete[] Geist“, umgebracht wird. Es bleibt „der Geist, der das endgültige, himmlische Ziel erreicht“.⁴⁸¹ Auch danach kann das Böse als egozentrische menschliche Verirrung interpretiert werden.⁴⁸²

In Mays Alterswerk *Im Reiche des silbernen Löwen III* und *IV* wird das Böse zwar als auf den ersten Blick eindrucksvoll, aber letztlich brüchig dargestellt: Im ‚großen Traum‘, einer zentralen, surrealistisch anmutenden Szene des Romans, kann die das Böse darstellende Schattengestalt der inneren Stärke des (träumenden) Ich-Erzählers nicht standhalten.⁴⁸³ Ahriman Mirza, wiederum eine Personifizierung des Bösen, ‚brilliert‘ mit unechtem Schmuck,⁴⁸⁴ bricht aufgrund der Konfrontation mit seinem *Chodem* schließlich zusammen und verfällt dem Wahnsinn.⁴⁸⁵ In *Und Friede auf Erden!* werden in der Erzählung der *heiligen Sage* aus dem *Lande Ti* im Rahmen des im utopischen Landstrich *Ki-tsching* in China spielenden Handlungsteils, der als literarische Ausformung von Mays ‚geistigem Orient‘ in Kapitel 6 näher analysiert wird, als Erläuterung der Gemälde der jungen Chinesin Yin, einer weiblichen Verkörperung der Güte, ausdrücklich *Satanas* und *das Reich des Bösen* angesprochen.⁴⁸⁶ Man könnte dies aber auch im Zusammenhang mit der in der Sage enthaltenen Darstellung von Sündenfall und Erlösung⁴⁸⁷ als Metaphern für die Verstrickung des menschlichen Geistes in Selbstsucht und Hass (*Hen*)⁴⁸⁸ deuten. Diese führt zur Vertreibung des Menschen aus dem

477 Vgl. Vocke, Satan.

478 May, *Jenseits*, S. 406.

479 Vocke, Geist; Vocke zitiert diese kursiv geschriebenen Begriffe aus dem *Geldmännle*.

480 Ebd., S. 14.

481 Ebd., S. 13.

482 Eine Verknüpfung zwischen der Ablösung von Gott, der Ausrichtung *nach dem eigenen Willen* und *Gottes Gericht* wird auch hergestellt in May, *Silberlöwe I*, S. 541.

483 May, *Silberlöwe IV*, S. 321.

484 May, *Silberlöwe III*, S. 586. Kara Ben Nemsi kommentiert dies im Gespräch mit dem Ustad und dem Pedehr wie folgt: „Das Böse hat für den ersten flüchtigen Blick wohl immer eine verlockende Gestalt. Aber wenn man sie zwingt, den Mund zu öffnen, so ist das sicherste Erkennungszeichen die Leidenschaft, mit der sie alles treibt und thut und redet. Der, welcher einst dem Teufel den Quastenschwanz und Pferdefuß verlieh, hat sicherlich in seinem Dienst gestanden.“ (ebd., S. 630)

485 May, *Silberlöwe IV*, S. 575. Auf einer anderen Leseebene spiegelt sich hier der Wahnsinn Friedrich Nietzsches, worauf Arno Schmidt bereits 1956 hingewiesen hat.

486 May, *Friede*, S. 581f.

487 Ebd., S. 581ff.

488 Ebd., S. 581.

Paradies in eine *irdische Hölle*,⁴⁸⁹ aus der ihn nur die christliche Nächstenliebe erlösen kann.⁴⁹⁰ In *Ardistan und Dschinnistan* enthält die Inschrift auf dem vierseitigen Prisma am Weiher beim Haus des Dschirbani, eines Vertreters des Edelmenschentums in der von Gewalt geprägten Welt, folgende Passage: *Es stieg kein Geist zum Himmel auf, der nicht vorher Seele auf der Erde war! ... Nur ein Einziger weigerte sich, Seele zu werden! ... Darum kann er nicht zum Himmel zurück. Das ist der Teufel!*⁴⁹¹ Man kann diese Stelle durchaus als Beleg dafür sehen, dass May von einer Persönlichkeit ‚Teufel‘ ausging. Sie ist aber auch metaphorisch interpretierbar als Deutung des Bösen als bewusste Ablösung des Menschen von Gott (Verneinung der Seele).

Eher im Sinne Hesses und Jägers könnte auch die Darstellung der ‚Ersünde‘ in Mays letztem Roman *Winnetou IV* gedeutet werden. Die Brüder Enters/Sander stehen dort für das Fortleben der gottlosen Egozentrik ihres Vaters Santer,⁴⁹² der in *Winnetou I bis III* als Inbegriff des Bösen agiert. Das Böse wird hier mit dem ‚Mammon‘ und einem Todestrieb verknüpft. Besonders eindrücklich wird dies in der Schlüsselszene⁴⁹³ vorgeführt, in der der Sebulon Enters/Sander in der Erwartung *von Silber, von Gold, von Perlen... Schmucksachen und Geschmeiden*⁴⁹⁴ das eigentliche Testament Winnetous, dessen Inhalt man sich als eine Mischung aus Autobiographie und spirituellem Vermächtnis vorzustellen hat,⁴⁹⁵ ausgräbt. Das Böse ist jedoch auch hier *in Gutes zu verwandeln*,⁴⁹⁶ der Dämon in Sebulon weicht vor *den blauen Augen und... der Herzengüte im Gesicht*⁴⁹⁷ des *Herzle*, der Ehefrau des alten Old Shatterhand. Vom Vater, *dem alten Lump[,] ist längst... kein Atom... mehr übrig!*⁴⁹⁸ Auch in dem für Mays Altersphilosophie zentralen *Märchen von Sitara*, das seine Autobiographie *Mein Leben und Streben* einleitet, wird der Teufel zwar im letzten Satz als eigenständiges Wesen angesprochen,⁴⁹⁹ steht aber auch hier eher als Metapher für die menschliche Bosheit und Sündhaftigkeit. Das Gesetz von Ardistan, dem von Gewalt geprägten Teil der Welt, lautet: *„Du sollst der Teufel deines Nächsten sein, damit du dir selbst zum Engel werdest!“*⁵⁰⁰ Karl May fasst das von ihm in seinem Werk immer wieder thematisierte ‚Böse‘ metaphysisch auf.⁵⁰¹ Andererseits kann hier zumindest nicht verifiziert werden, dass er den Teufel, einen real existierenden, personifizierten ‚Gegenspieler Gottes‘, als Verursacher des Bösen ansieht und nicht ‚nur‘ das narzisstisch von Gott abgelöste menschliche Ego. Hier könnte eine Affinität von May zur Sichtweise Hesses liegen – gesichert erscheint ein solcher Befund allerdings nicht.

489 Ebd.

490 Ebd., S. 587.

491 May, *Ardistan I*, S. 372.

492 May, *Winnetou IV*, S. 255.

493 Ebd., S. 248ff.

494 Ebd., S. 255.

495 May gibt in *Winnetou IV* nur wenige Hinweise auf den Inhalt des Testaments, den er in einem späteren Roman ausführen wollte; vgl. hierzu Eicke, S. 404f.

496 May, *Winnetou IV*, S. 260.

497 Ebd., S. 260.

498 Ebd., S. 261.

499 May, *LuS*, S. 7.

500 Ebd., S. 2.

501 Vgl. Ueding, *Rückkehr*, S. 34.

5.8 Tod und Jenseits

Kennzeichnend für die spirituellen Konzepte der Autoren ist auch ihre Einstellung zum Tod.

Hermann Hesse hatte zeitlebens ein positives Verhältnis zum Tod, den er in dem Text *Zum Gedächtnis*, in dem er sich literarisch mit dem Ableben seines Vaters im Jahre 1916 auseinandersetzt, als Erlösung von den Schwierigkeiten des irdischen Daseins ansah, als *die Stunde... , wo er die Käfigtür offen findet und mit einem letzten Herzklopfen dem Unzulänglichen entschlüpft*.⁵⁰² Aufgrund seiner labilen psychischen Konstitution waren Hesse Lebensüberdruß und Selbstmordgedanken nicht fremd,⁵⁰³ so spricht er in *Zum Gedächtnis* auch davon, dass er den Tod *nie gescheut, oft in verzweifelnder Ungeduld gewünscht*⁵⁰⁴ habe. Die zeitliche Begrenztheit des Lebens wurde von ihm als tröstlich empfunden.⁵⁰⁵ Hesse sah in der Konsequenz seines mystischen Konzepts den Tod nicht als das Ende an, er postuliert in seinen Werken die *Unzerstörbarkeit des Lebens*⁵⁰⁶ und sieht Gott als ‚Ursache‘ der Unsterblichkeit. Dies wird in der Schilderung der Sterbestunde des Protagonisten Friedrich Klein in der Novelle *Klein und Wagner* deutlich: *Die Welt wurde immerfort geboren, sie starb immerfort. Jedes Leben war ein Atemzug, von Gott ausgestoßen. Jedes Sterben war ein Atemzug, von Gott eingesogen*.⁵⁰⁷ Anhand dieser Passage wird jedoch auch der Unterschied zwischen einer biblisch-christlichen Jenseitsvorstellung, die von einer klaren Abgrenzung zwischen diesseitiger Zeit und jenseitiger Ewigkeit ausgeht, und den von östlichem Einheitsdenken gekennzeichneten Überlegungen Hesses deutlich: *Ihrer aller Sehnsucht war nach Tod, war nach Ruhe, ihr Ziel war Gott, war die Wiederkehr zu Gott und das Bleiben in Gott. Dies Ziel schuf Angst, denn es war ein Irrtum. Es gab kein Bleiben in Gott! Es gab keine Ruhe! Es gab nur das ewige, ewige, herrliche, heilige Ausgeatmetwerden und Eingeatmetwerden. Gestaltung und Auflösung, Geburt und Tod, Auszug und Wiederkehr, ohne Pause, ohne Ende*.⁵⁰⁸ Hesse erteilt in *Klein und Wagner* der klassischen christlichen Jenseitsvorstellung eine Absage. In der mystischen Einheit fallen Leben und Tod, Zeit und Ewigkeit ineinander. Die ‚Unsterblichen‘ im *Steppenwolf*, die – anders als der durch die ‚diesseitigen‘ Gegensätze innerlich zerrissene ‚Held‘ Harry Haller – die mystische Vollendung erreicht haben, bewegen sich jenseits von Zeit und Raum.⁵⁰⁹ Die raum- und zeitlose Ewigkeit liegt aber nicht in einem Jenseits, sondern im eigenen Inneren des Menschen. Der Musiker Pablo, der dem in einer tiefgreifenden Lebenskrise gefangenen Harry Haller bei der Suche nach Vollendung hilft,⁵¹⁰ drückt dies wie folgt aus: *Sie sehnen sich danach, diese Zeit, diese Welt, diese Wirklichkeit zu verlassen und in eine andre, Ihnen gemäßigere Wirklichkeit einzugehen, in eine Welt ohne Zeit. ... Sie wissen ja, wo diese andre Welt verborgen liegt, daß es die Welt ihrer eigenen Seele ist,*

502 Hesse, *Gedächtnis*, S. 585.

503 Vgl. z. B. Freedman, S. 70f., S. 343.

504 Hesse, *Gedächtnis*, S. 584.

505 Freedman, S. 502.

506 Hesse, *Siddhartha*, S. 683.

507 Hesse, *Klein*, S. 550.

508 Ebd., S. 550f.

509 Cheong, S. 122.

510 Cheong, S. 123.

die Sie suchen. Nur in Ihrem eigenen Innern lebt jene andre Wirklichkeit, nach der Sie sich sehnen.⁵¹¹ Dass Hesse hier mystisch argumentiert, belegt auch ein Blick auf die Überlegungen Willigis Jägers und Meister Eckeharts zu Sterben und Tod. Für Jäger drückt sich Gott als der Urgrund des Seins in der Evolution, im Kosmos, in jeder Form und damit auch im Menschen aus. Jede Form ist vergänglich. „Sterben und Auferstehen gehören zum Strukturprinzip der Schöpfung.“⁵¹² Der Tod kann nur die Form betreffen, nicht den göttlichen Urgrund, der sich in ihr ausdrückt. „Wir sind dieser Urgrund, der sich als das vollzieht, was wir sind. Und wenn wir sterben, stirbt nicht dieses göttliche Leben, das wir sind. Es stirbt die Form, in der es eine Zeitlang gelebt hat. Meine Person ist nur das Kleid. Wenn ich sterbe, lege ich das Kleid ab. Aber was ich zutiefst bin, Leben, kann nicht sterben.“⁵¹³ Leben und Sterben sind nach Jäger somit ineinander verschränkt und bedingen sich gegenseitig. „Das Leben kann nicht sterben. Sterben kann nur eine Form des Lebens.“⁵¹⁴ Hier kann sich Jäger auf Meister Eckehart berufen, der schreibt: „Und darum bin ich ungeboren, und darum kann ich niemals sterben. [...] Was ich durch meine Geburt bin, das wird sterben und zunichte werden, denn es ist vergänglich.“⁵¹⁵ Der göttliche Seelenfunken hat nichts mit „allem dem gemein, was geschaffen ist. Alles, was geschaffen ist, das ist nichts.“⁵¹⁶ Jäger und wohl auch Eckehart gehen somit davon aus, dass das ewige Leben und die Zeitlosigkeit bereits Teil der irdischen Existenz, der Schöpfung und dem Menschen im Diesseits zugänglich sind. Jedenfalls im monistischen mystischen Weltbild Jägers fallen Diesseits und Jenseits, Zeit und Ewigkeit ineinander. Genau dies vertritt auch Hesse in seinen Werken. Der Tod kann folglich nur das ‚Ich‘ des Menschen betreffen, nicht aber sein zeitloses göttliches Selbst, das er in der unio mystica erfahren kann. In dem Gedicht *Nach dem Lesen in der Summa contra Gentiles*, das Hesse als Teil von *Josef Knechts hinterlassene[n] Schriften* in sein *Glasperlenspiel* aufnahm, wird das so ausgedrückt: *Denn auch in uns lebt Geist vom ewigen Geist, / Der aller Zeiten Geister Brüder heißt: / ER überlebt das Heut, nicht Du und Ich.*⁵¹⁷

Auch Karl May sah den Tod, *die größte aller Erdenlügen*,⁵¹⁸ nicht als Ende aller Existenz, er führte für ihn vielmehr „zur Vollendung des Lebens, zum unvergänglichen Sein in der Herrlichkeit Gottes“.⁵¹⁹ Trotz seiner Freude an ‚irdischen Genüssen‘ und des starken, durch den Glauben an seine ‚Sendung‘ getriebenen, Lebenswillens des Altersjahrzehnts hatte May ein durchaus positives Verhältnis zum Tod, das in den letzten Jahren seines Lebens partiell in Todessehnsucht umschlug.⁵²⁰ In einem Gedicht, das seine Autobiographie *Mein Leben und Streben* abschließt, benutzt May ein ähnliches Bild vom Tod wie Hesse (Öffnung der Tür des Käfigs, s. o.), wenn er schreibt: *Ich juble auf. Des Kerkers Schloß erklingt; / Ich werde endlich, endlich nun entlassen.*⁵²¹ Zu Mays Altersnovelle *Merhameh* (1909) stellt Hermann Wohlgschaft fest, dass der

511 Hesse, S. 368. Vgl. zur Interpretation dieser Stelle auch Cheong, S. 123.

512 Jäger, *Suche*, S. 26.

513 Jäger, *Kontemplation*, S. 31.

514 Jäger, *Suche*, S. 26 (Hervorhebungen von mir).

515 Meister Eckehart, zitiert nach Jäger, *Kontemplation*, S. 49.

516 Meister Eckehart, zitiert nach Quint, S. 26.

517 Hesse, *Glasperlenspiel*, S. 555.

518 May, *Winnetou IV*, S. 264.

519 Wohlgschaft, *Sterbensphilosophie*, S. 137.

520 Wohlgschaft, *Biographie*, S. 1355, 1981.

521 May, *LuS*, S. 265.

„Tod... von May, im Vertrauen auf Gott, als Tor zum Leben verstanden [wird]. Die im Alterswerk gesteigerte ‚Todessehnsucht‘ des Dichters war zutiefst eine Lebenssehnsucht, die dem – religiös und christlich verankerten – Glauben an die unendliche (jenseitige) Zukunft des Menschen und der gesamten Schöpfung entsprang.“⁵²² Diese Form der Todessehnsucht des alten May kommt auch in einem Gespräch mit Mitgliedern des bayerischen Königshauses am 9.12.1909 zum Ausdruck, in dem May nach den Tagebuchaufzeichnungen Prinzessin Wiltruds von Bayern den Tod als „Geburts- tag für die Ewigkeit“ bezeichnet haben soll.⁵²³ Für May war ein Weiterleben der menschlichen Person, das im Sinne einer anthropozentrischen Jenseitsvorstellung die Möglichkeit eines Wiedersehens mit anderen Verstorbenen in der Ewigkeit einschließt, göttlich verbürgt. Dies jedoch nicht, wie für Hesse, durch die Konstanz eines göttlichen ‚Selbst‘ des Menschen, sondern in der Personalität Gottes und dessen besonderem Verhältnis zu seiner Schöpfung.⁵²⁴ May ist auch hier durchaus ein „biblisch denkende[r] Schriftsteller[er]“,⁵²⁵ der von einem individuellen Weiterleben nach dem Tod ausgeht. Jedoch hat der Kulturwissenschaftler Dieter Sawicki darauf hingewiesen, dass es in Mays Werken eine ganze Reihe von – wenn man so will: mystischen – Verbindungswegen zwischen ‚Diesseits‘ und ‚Jenseits‘ gibt, sei es durch die Präsenz von Geistwesen (z. B. Schutzengeln), sei es durch die Vorstellung, im Menschenleib könnten sich „schon während der Dauer des Lebens eine Reihe sich gegenseitig ablösender Geister [verkörpern]“, und die Möglichkeit eines Blicks ins Jenseits mit dem „seelischen‘ Auge“.⁵²⁶ Hierzu fügt sich auch die Idee einer Präexistenz der Seelen, die von May bereits im *Buch der Liebe* von 1875 vertreten wird⁵²⁷ und viele Jahre später, wie bereits erwähnt, wieder in *Ardistan und Dschinnistan* anklingt. Sawicki sieht im Zusammenhang mit Mays Jenseitsvorstellung ein „privates Weltmodell“, das „insofern spezifisch modern [ist], als es in seiner sehr heterogenen Zusammensetzung, die sich u. a. beim Christentum, beim Spiritismus und beim Islam bedient, auf den im 20. Jahrhundert erfolgenden Aufstieg der Synkretismen und esoterischen Lebensorientierungen verweist“.⁵²⁸

Keineswegs ‚konventionell‘ muten auch die Gedanken an, die May im *Buch der Liebe* zum Tod als Voraussetzung des Lebens formuliert: ... *so ist dieses Verschwinden nur ein scheinbares und sich auf die äußere Form des Individuum beziehendes. Der ewige Prozess des Werdens und Vergehens zerteilt sie in ihre Urstoffe und führt diese Stoffe in neue Verbindung, in neue Gestalten über. Der Tod ist die Mutter eines neuen, jungen und köstlicheren Lebens.*⁵²⁹ Gut ein Vierteljahrhundert später in *Und Friede auf Erden!* lässt May den Gedanken einer Verschränkung von Leben und Tod durch den chinesischen Arzt Tsi thematisieren: *Es gibt keinen Tod. Das Leben kann uns weder gegeben noch genommen werden, denn es ist nicht in uns, sondern wir befinden uns in ihm. Und am allerfestesten hält es uns dann, wenn es das, was an uns zerstörbar ist, fallen lässt, den Leib!*⁵³⁰ Mays spirituelles Denken war also offen – und

522 Wohlgschaft, Biographie, S. 1674 (Klammerzusatz von Wohlgschaft).

523 Ebd., S. 1981.

524 Ebd., S. 154, 162ff.

525 Wohlgschaft, Sterbensphilosophie, S. 137.

526 Sawicki, S. 146.

527 Ebd., S. 139.

528 Ebd., S. 148.

529 May, *Liebe*, S. 428.

530 May, *Friede*, S. 558.

im Alter auch ‚östlich‘ – genug, um die von Hesse propagierte Einheit von Zeit und Ewigkeit zumindest aufblitzen zu lassen.

Für Hesse wie May hatte der Tod aufgrund ihrer persönlichen Lebenseinstellung und ihrer tiefen Spiritualität nichts Bedrohliches, weil er das von Gott verbürgte Leben nicht vernichten kann. Hesses Mystik geht über das Modell eines nach dem Tod, im Jenseits beginnenden ewigen Leben hinaus. Die Ewigkeit, das ‚Paradies‘ ist bereits im ‚Hier und Jetzt‘ integriert und damit zumindest auf magischer Ebene die Trennung von Zeit und Ewigkeit aufgehoben. May, grundsätzlich in der biblisch-christlichen Trennung von Diesseits und Jenseits verhaftet, waren aufgrund seiner mystischen ‚Ader‘ vor allem im Alter solche Gedanken nicht völlig fremd, wie die zitierte Äußerung Tsis im *Friede-Roman* zeigt. Noch deutlicher in diese Richtung argumentiert der Dschirbani in *Ardistan und Dschinnistan: Heut sage ich: Das Leben duftet, der Tod aber stinkt! Und morgen sage ich: Der Tod duftet, das Leben aber stinkt! Was von Beiden ist richtig? Ich sage, Beides! Denn Leben und Tod sind Eins. Man kann nicht leben, ohne immerfort zu sterben. Und man kann nicht sterben, ohne dabei das Leben zu erneuern.*⁵³¹ Es ginge jedoch zu weit, wenn man May aufgrund solcher ‚unkonventioneller‘ Gedanken in die Nähe monistischer Mystik rücken würde. Andersherum erscheint es nicht gänzlich ausgeschlossen, dass in Hesses östlich-mystisches Verständnis von Leben und Tod aufgrund seiner Annäherung an das Christentum im Alter Partikel eines ‚christlich-abendländischen‘ Jenseitsverständnisses einsickerten. Ein Indiz in diese Richtung bietet eine Passage im Roman *Das Glasperlenspiel*. Dort werden die Studien des späteren Glasperlenspielmeisters Josef Knecht geschildert: *Man übte sich dabei... im behutsamen Eindringen in vergangene Kulturen, Zeiten und Länder; lernte seine eigene Person als Maske, als vergängliches Kleid einer Entelechie betrachten.*⁵³² Die Verwendung des Begriffs der Entelechie als Potenzial der individuellen Vollendung nach ‚Abwerfen‘ des vergänglichen Kleides könnte auf die Vorstellung eines individuellen, seelischen Weiterlebens im Jenseits hindeuten. Da sich in dem Bildungskanon von Kastalien Hesses eigene Vorstellungen ausdrücken, könnte dies eine Annäherung an die Vorstellungen Mays sein. Es ist somit nicht völlig auszuschließen, dass der späte, von chinesischer Kultur und Philosophie mehr als oberflächlich beeindruckte, May und der alte, wieder stärker zu seinen christlichen Wurzeln tendierende, Hesse in ihrem mystischen Verständnis von Leben und Tod eine große Schnittmenge aufwiesen.

5.9 Entwicklungsvorstellungen

Bereits im Rahmen der Darstellung der Überlegungen Hesses und Mays zu einer individuellen Erziehung des Menschen in Kapitel 4.3 wurden Ähnlichkeiten der Entwicklungsvorstellungen Hesses und Mays deutlich. Daran anknüpfend wollen wir uns diesem Aspekt nun im Kontext der Analyse der Mystik beider Autoren nochmals zuwenden.

Zum Verständnis der Vorstellungen Hesses hin führt auch hier der Mystiker Willigis Jäger. Dieser sieht das Ziel der Entwicklung des Menschen darin, „zu reifen und

531 May, *Ardistan I*, S. 382. Eine Verschränkung von Zeit und Ewigkeit, vertritt May auch in seinem Gedicht *Ewig*, in: May, *Himmelsgedanken*, S. 12f.

532 Hesse, *Glasperlenspiel*, S. 191.

uns zu entfalten⁵³³ hin zur „ganzheitliche[n] Erfahrung“⁵³⁴ Gottes. „Sinn unseres Lebens ist es, unsere und aller Wesen Göttlichkeit zu erfahren.“⁵³⁵ Dabei geht „[d]er Weg, der zu einer wirklichen Transformation der Persönlichkeit führt, [...] durch Wüste, Einsamkeit, Frustration, Verzweiflung und durch das Sterben des Ich. Und das ist für die meisten ein dramatischer Prozess“.⁵³⁶ Im Zusammenhang mit der ‚mystischen Reifung‘ des Menschen spielt für Jäger die Liebe eine zentrale Rolle: „Der Mensch von morgen wird die rationale Eingrenzung überschreiten. Und wenn er erwacht, erwacht er zur Liebe, nicht zu einer personalen Liebe, sondern zu einer existenziellen Liebe“.⁵³⁷ Auch in dieser Beschreibung der mystischen ‚Menschwerdung‘ wirkt Jäger fast wie ein Epigone Hesses, der, so der Literaturwissenschaftler Kyung Yang Cheong, im Hinblick auf das May-affine Entwicklungsziel einer Annäherung an das Göttliche in den „Mittelpunkt seiner Werke [...] die geistige und innere Entwicklung der Hauptfiguren“ stellt. „Dies unterscheidet sich vom herkömmlichen Bildungsroman. Alles Äußere ist nur wesentlich in bezug auf die innere Entwicklung.“⁵³⁸ Dabei sieht Hesse drei Stufen der Menschwerdung,⁵³⁹ die er literarisch insbesondere im Entwicklungsprozess von Emil Sinclair im *Demian* abbildet und in seinem Aufsatz *Ein Stückchen Theologie* von 1932 skizziert: Die erste Stufe bildet die Unschuld der Kindheit. *Von da führt er [der Lebensweg] in die Schuld, in das Wissen um Gut und Böse, in die Forderungen der Kultur, der Moral, der Religionen, der Menschheitsideale. Bei jedem, der diese Stufe ernstlich und als differenziertes Individuum durchlebt, endet sie unweigerlich mit Verzweiflung... Diese Verzweiflung führt nun entweder zum Untergang oder aber zu einem dritten Reich des Geistes, zum Erleben eines Zustandes jenseits von Moral und Gesetz, ein Vordringen zu Gnade und Erlöstsein, ... zum Glauben.*⁵⁴⁰ Die Entwicklung hin zur – von Hesse als *mystische Stufe* bezeichneten⁵⁴¹ – Vollendung des Menschen als zentrales Lebensziel ist somit für Hesse ein Stufenweg zu Gott.⁵⁴² *Der Vogel kämpft sich aus dem Ei. Das Ei ist die Welt. Wer geboren werden will, muss eine Welt zerstören. Der Vogel fliegt zu Gott.*⁵⁴³ Das dem Menschen aufgegebene Fortschreiten von Stufe zu Stufe ist folglich nach Hesse ein Transzendieren,⁵⁴⁴ das hin zu dem Zustand des weisen, heiligen, vollendeten Menschen (Siddhartha, Musikmeister) führt. Genau dies stellt Hesse in seinem berühmten Gedicht *Stufen* im Anhang des *Glasperlenspiels* dar: *Wir sollen heiter Raum um Raum durchschreiten, / An keinem wie an einer Heimat hängen, / Der Weltgeist will nicht fesseln uns und engen, / Er will uns Stuf' um Stufe heben, weiten. / ... / Nur wer bereit zu Aufbruch ist und Reise, / Mag lähmender Gewöhnung sich entrafen. // Es wird vielleicht auch noch die Todesstunde / Uns neuen Räumen jung entgegenenden, / Des Lebens Ruf an uns wird niemals enden... / Wohlan denn, Herz, nimm Abschied und gesunde!*⁵⁴⁵

533 Jäger, *Suche*, S. 177.

534 Ebd., S. 22.

535 Ebd., S. 24.

536 Ebd., S. 177.

537 Jäger, *Kontemplation*, S. 40.

538 Cheong, S. 102.

539 Vgl. hierzu Cheong, S. 102ff.

540 Hesse: *Ein Stückchen Theologie*, zitiert nach Cheong, S. 103.

541 Cheong, S. 103.

542 Cheong, S. 66.

543 Hesse: *Demian*, S. 185.

544 Cheong, S. 167.

545 Hesse, *Glasperlenspiel*, S. 556.

Mit dem Gedanken eines Stufenwegs zu Gott greift Hesse auf eine große Tradition der christlichen Mystik zurück. Derartige Vorstellungen spielten – ausgehend von Pseudo-Dionysius Areopagita, einem um die Wende zum 6. Jahrhundert lebenden Mönch,⁵⁴⁶ mit seiner neuplatonisch geprägten „Freitreppe zu Gott“⁵⁴⁷ – in der mittelalterlichen Mystik eine wichtige Rolle. Wenn nach Dionysius der „Geist der stofflichen Welt gegenüber [...] höherwertig“ ist und aufsteigen kann, „auch wenn der Stoff haftet und verhartet“⁵⁴⁸, so könnte solches Gedankengut Hesses Ideen vom Aufstieg in ein ‚Reich des Geistes‘ beeinflusst haben. Ausgefeilte Stufenwege haben insbesondere vom 11. bis zum 13. Jahrhundert eine ganze Reihe von mittelalterlichen Mystikern, von Hugo von St. Viktor (um 1096–1141) bis zu Bonaventura (1217 oder 1221–1274), entwickelt.⁵⁴⁹ Auch Meister Eckehart beschreibt in seinem Traktat ‚Vom edlen Menschen‘ unter Berufung auf Augustinus einen Weg von sechs Stufen zur Verwandlung des Menschen in „ein göttliches Bild“ bzw. „Gottes Kind“.⁵⁵⁰ Da Hesse die mittelalterliche Mystik gut kannte, lässt sich eine Verknüpfung zwischen seinem Entwicklungsmodell und diesen Konzepten durchaus herstellen. Jedenfalls gehört der – auch zu Hesses Kernbotschaften zählende – Gedanke des stufenweisen „Aufstieg[s] zur Vollkommenheit zu den Grundthemen mystischer Lehre“.⁵⁵¹

Auch Karl May sieht den *höchste[n] ... einzige[n] Zweck* der Entwicklung des Einzelmenschen darin, *zur Erkenntnis zu gelangen*.⁵⁵² Der im *Märchen von Sitara* postulierte Reifungsprozess vom *Gewaltmenschen* zum *Edelmenschen* ist ein schmerzhafter und leidvoller Weg, wie im Bild der *Geisterschmiede* ausgedrückt wird.⁵⁵³ Dies ist durchaus affin zur Charakterisierung des mystischen Entwicklungsweges bei Hesse und Jäger. Als ‚treibende Kraft‘ bei der Veredelung des Menschen sieht May das *Gesetz der Liebe*⁵⁵⁴ an. „In der Sicht Karl Mays ist die göttliche Liebe jene unerschöpfliche Energie, jene Urkraft, jene Quelle des Lebens, die die Entwicklungsprozesse vorantreibt, die alles bewegt und alles an sich zieht.“⁵⁵⁵ Der voll entfaltete Edelmann ist aufgrund dieser *Liebe der Engel eines jeden Menschen... ob Freund ob Feind, ganz gleich!*⁵⁵⁶ Dabei stellt das ganze Werk Karl Mays die menschliche Entwicklung in den Kontext eines aktiven, handlungsgeprägten Lebens und nicht einer beschaulichen Betrachtung. In *Ardistan und Dschinnistan* beispielsweise wird der Reifungsprozess vom Gewalt- zum Edelmann nicht nur am Einzelbeispiel des Mir von Ardistan, des Herrschers des Reichs der Gewaltmenschen, sondern auch in Form der erlebnisreichen Reise der Protagonisten Kara Ben Nemsis und Hadschi Halef Omar vom Tiefland Ardistan bis an die Grenzen des paradiesischen Dschinnistan dargestellt. Dieses Konzept weist eine gewisse Ähnlichkeit zu dem von Meister Eckehart propagierten Leitbild einer ‚vita activa‘ (im Gegensatz zur ‚vita contemplativa‘) auf. Danach ist die ‚Erleuchtung‘ letztlich

546 Thiede, S. 85.

547 Störmer-Caysa, S. 60ff. (60).

548 Ebd., S. 67.

549 Ebd., S. 73ff.

550 Eckehart, *Edler Mensch*, S. 142ff. (143).

551 Störmer-Caysa, S. 29.

552 May, *Surehand I*, S. 406.

553 May, *LuS*, S. 13ff. Zum Läuterungsgedanken bei Karl May vgl. auch Wohlgshaft, Chardin, S. 157f.

554 May, *Winnetou IV*, S. 279.

555 Wohlgshaft, Chardin, S. 155.

556 May, *Winnetou IV*, S. 286.

wertlos, wenn sie nicht auch im praktischen Leben fruchtbar gemacht wird.⁵⁵⁷ Manche der vollendeten Menschen Hesses, deren Beschreibungen teilweise denen Mays ähneln (vgl. hierzu Kapitel 4.4), werden, wie der Glasperlenspielmeister Josef Knecht, diesem Anspruch gerecht, während bei anderen die Erreichung der mystischen Stufe der Menschwerdung, wie bei Siddhartha und dem Musikmeister, mit einem Ausscheiden aus dem ‚aktiven Leben‘ verbunden ist.

In seinem Spätwerk zeigt May Affinität zu Hesses mystischem Konzept einer gestuften Entwicklung des Menschen. In *Im Reiche des silbernen Löwen IV* äußert Kara Ben Nemsî im Gespräch mit dem spirituellen Leiter der persischen Stammes der Dschamikun, dem Ustad (Meister), folgende Gedanken: *Sprechen wir einmal nicht von der Seele, sondern sagen wir, daß der Mensch aus Leib und Geist besteht. Der Leib wird sterben, der Geist aber nicht. So lange wir sowohl auf den Körper als auch auf den Geist Rücksicht nehmen, leben wir das wohlbekannte Erdenleben, welches ich als ‚das erste‘ bezeichnen will. Wer aber so stark gewesen ist, alle Rücksicht auf den Leib und seinen Zusammenhang mit dem Menschheitskörper zu überwinden und hinter sich zu werfen und sich nur noch als Geist zu betrachten, während der Leib für ihn gestorben ist, der lebt schon hier vor der Auflösung dieses letzteren ein anderes, neues, höheres Leben, welches ich nur einstweilen ‚das zweite‘ nennen will. Denn es gibt Menschen, deren Geist sich nicht zur Individualität gestaltet. Wenn diese Stufe für mich auch ein Leben ist, so muss ich sie das ‚erste‘ Leben nennen und die vorhin erwähnten beiden Stufen als ‚zweites‘ und ‚drittes‘ Leben bezeichnen.*⁵⁵⁸ Wenn Mays Stufenkonzept sich auch im Detail von dem Hesses unterscheidet, so stimmen beide Autoren doch darin überein, dass den Menschen ein gestufter Weg hin zum göttlichen Geist zu führen hat. Bereits in Kapitel 4.1 habe ich die Passage in Mays Rede in Lawrence/USA am 18.10.1908 zitiert, in der der gestufte Entwicklungsweg des Menschen bis hin zur Rückkehr als „Geist zu Gott“⁵⁵⁹ beschrieben wird. Innere Nähe zwischen den beiden Autoren zeigt sich auch, wenn Hesse in dem 1919 veröffentlichten Märchen *Der schwere Weg* den Weg des sinnsuchenden Menschen May-affin als entbehrungsreichen Aufstieg ins Gebirge darstellt. Die abschließende Vollendung in der Ewigkeit wird als Sprung vom Gipfel *durchs Unendliche hinabwärts an die Brust der Mutter*⁵⁶⁰ geschildert.

Eine zentrale Station des mühseligen, entbehrungsreichen menschlichen Entwicklungsprozesses hin zum Ziel der Vollendung stellen May und Hesse anhand des Motivs einer Gerichtsverhandlung literarisch dar. Bei Hesse muss sich der Ich-Erzähler in der Erzählung *Die Morgenlandfabrt* einem solchen Prozess unterziehen; in Mays Roman *Ardistan und Dschinnistan* ist es der Mir von Ardistan. Hesses Protagonist muss sich einem Gericht des Bundes der Morgenlandfahrer stellen, weil er den Kontakt zum Bund völlig verloren hat, d. h. seine innere Reise zur ethischen Reife zunächst aufgrund eigenen Verschuldens gescheitert ist. Der Mir von Ardistan wird gerichtet von der *Dschemma der Lebenden* aufgrund der Schuld, die er und seine Vorfahren als kriegerrische Gewaltherrscher, d. h. durch Verweigerung der Entwicklung zum Edelmenschen, auf sich geladen haben. Auch an dieser Stelle können die Ähnlichkeiten

557 Störmer-Caysa, S. 99ff.

558 May, Silberlöwe IV, S. 34f. Zur ‚Stufentheorie‘ Mays vgl. Becker, S. 16f.

559 Sudhoff, Amerika, S. 374.

560 Hesse, Weg, S. 327.

bei der literarischen Darstellung einer zentralen Entwicklungsstation bei May und Hesse anhand einer tabellarischen Gegenüberstellung verdeutlicht werden:

	Hermann Hesse: <i>Die Morgenlandfahrt</i> ⁵⁶¹	Karl May: <i>Ardistan und Dschinnistan</i> ⁵⁶²
Zusammen- setzung des Gerichts	Richter ist der <i>Oberste</i> des Bundes der Morgenlandfahrer (S. 63). Dieser präsentiert sich in einem <i>feierlichen und prachtvollen Ornat wie der Papst</i> (S. 64), ist aber im alltäglichen Leben ein einfacher Mann, der Gelegenheitsarbeiter (S. 42) und <i>einzigste Gepäckträger und Diener</i> (S. 64) Leo.	Dem Gericht sitzt ein lebender Toter vor: der einstige Maha Lama Abu Schalem (Vater des Friedens). Dieser war ein hoher Religionsführer, ist aber gekleidet <i>in ein sehr bescheidenes, ungebleichtes Hanfge-webe... , hatte Strohsandalen an den Füßen und trug auf dem Kopfe... ein ebenso einfaches, weißes Tuch...</i> (S. 401) Hier erfolgt die Kombination von Einfachheit und Hoheit in umgekehrter Weise wie bei Hesse. Die lebenden Gerichtsbeisitzer sind der <i>Dschirbani, Kara Ben Nems, Hadschi Halef Omar, Prinz Sadik der Tschoban, die beiden Prinzen der Ussul, der Scheik der Tschoban, der Schech el Beled von El Hadd.</i> (S. 413) <i>Verteidiger ist Abd el Fadl, Fürst von Halibm. Verteidigerin ist Merhameb, Prinzessin von Halibm</i> (S. 468), die Güte und Barmherzigkeit personifizieren.
Anklage	Die Anklage lautet auf Untreue gegenüber dem Bund, die sich konkret manifestiert in der Missachtung der <i>grundlegenden Forderungen und Sitten des Bundes...</i> <i>Sie haben die Religion mißachtet, haben einen Bundesbruder verachtet, haben der Gelegenheit und Aufforderung zu Andacht und Versenkung sich unwillig entzogen.</i> (S. 66)	Der Mir von Ardistan wird aufgrund seiner und der Sünden seiner Vorfahren vor Gericht gestellt, die im <i>große[n] Schuldbuch</i> (S. 466) verzeichnet sind. Exemplarisch angesprochen werden <i>die Kriege, das Blutvergießen, der ununterbrochene Menschenmord!</i> (S. 471)
Ankläger	Der Ich-Erzähler tritt als <i>Selbstankläger</i> (S. 65) auf.	Der Mir klagt sich selbst an. Abu Schalem hierzu: „ <i>Die Selbstanklage ist Menschheitsideal.</i> “ (S. 469)
Urteil	Der Angeklagte wird <i>freigesprochen</i> (S. 69) und in den Kreis der Oberen des Bundes aufgenommen. In einer weiteren Entwicklungsstufe der <i>Erprobung deines Glaubens</i> (S. 70) ist er bereit, <i>den Bescheid unsres Archives über dich selbst zu erfragen</i> (S. 70), d. h. zu umfassender, ungeschminkter Selbsterkenntnis. „Er besteht... die Selbstschau, die ihm als Probe auferlegt wird, und erreicht eine neue Stufe des Menschseins.“ ⁵⁶³	Der Angeklagte wird aufgrund seiner Bereitschaft, die Verantwortung für seine und seiner Vorfahren Sünden auf sich zu nehmen und seiner Reue (S. 471) freigesprochen (S. 472). Er erhält von Abu Schalem das Schuldbuch für sich und die Seinen, <i>damit ein Jeder von ihnen wisse, welch eine ungeheure Last er auf sich nimmt, sobald er gegen dich und dein Versprechen und also gegen Gott und seine Menschheit handelt!</i> (S. 472) Die Gerichtsszene ist die zentrale Probe des Mir auf seinem Weg zum Edelmenschen.

561 Die Seitenangaben in der Tabelle beziehen sich auf Hesse, Morgenlandfahrt.

562 Die Seitenangaben in der Tabelle beziehen sich auf May, Ardistan II.

563 Zeller, S. 145.

Der Weg von der Entwicklung des Einzelmenschen zum gesellschaftlichen Fortschritt ist bei May und Hesse, auch dies eine starke Affinität, nicht weit. Beide Autoren sehen den Schlüssel zur Lösung der Menschheitsprobleme nicht in der Umsetzung von politischen Entwürfen oder Gesellschaftssystemen. Der gesellschaftliche Fortschritt ist für beide das Resultat der Entwicklung des Einzelnen zum vollendeten Menschen. Der Literaturwissenschaftler Heinz Stolte charakterisiert dies bezüglich Hesses, passend zu dessen in Kapitel 4 dargestelltem Verständnis der menschlichen Autonomie, als „extreme[n] Individualismus“. „[E]in Individualismus freilich in einem religiösen [...] Sinne, von dem etwa das mystische ‚Mensch werde wesentlich‘ gilt und die Glaubensvoraussetzung, daß, soll die Welt, das Volk, der Staat in die rechte Lebensordnung gebracht werden, der Einzelne nichts zu tun habe, als die individuelle Ordnung in sich selber herzustellen oder, wie es auch hier heißt, Gott in sich selber zu finden. Was dies bedeutet, welche geistesgeschichtliche Stellung Hesse mit solchen Ansichten bezieht, erkennt man am besten, wenn man es vergleicht mit der marxistischen These: Ändere die gesellschaftlichen Verhältnisse und du wirst auch das Wesen des Einzelnen verändern. Genau das Gegenteil findet sich hier: bringe dich selbst in die rechte Ordnung und die Welt wird geordnet sein.“⁵⁶⁴ Dem entspricht die Haltung Mays, der die Idee des Fortschritts der Menschheit aufgrund der Reifung des Einzelnen zum Edelmenschen in seinem letzten Roman *Winnetou IV* ganz deutlich herausstellt: *[A]lle Stämme, Völker, Nationen und Rassen [haben] sich nach und nach zusammenschließen... zur Bildung des einen, einzigen, großen, über alles Animalische hoch erhabenen Edelmenschen.*⁵⁶⁵ Die Entwicklung der Menschheit läuft *von innen heraus, aus sich selbst heraus.*⁵⁶⁶ Bei May klingt hier der Gedanke einer ‚kollektiven Persönlichkeit‘ der Menschheit an: *So soll ein jeder Mensch zugleich auch die Menschheit bedeuten*⁵⁶⁷ (so der weise Medizinmann Tatellah-Satah). Überhaupt spielt vor allem im Spätwerk Mays der Gedanke der Überwindung der *Zerklüftung*, [der] *Zerspaltung* der Menschheit in einem *Weg der Vereinigung*⁵⁶⁸ eine zentrale Rolle. Als verbindende Klammer für das *Menschengeschlecht, als Großes und Ganzes gedacht*, kann in Mays Philosophie auch die durch die ‚Urmutter‘ *Marah Durimeh* symbolisierte *große, herrliche Menschheitsseele*⁵⁶⁹ gesehen werden.

Über die Darstellung einer zentralen menschlichen Entwicklungsstation als Gericht hinaus zeigt der Vergleich von Hesses später, allegorischer Erzählung *Die Morgenlandfahrt* und Mays *Ardistan und Dschinnistan* weitere Affinitäten der Vorstellungen der Autoren zur Entwicklung von Mensch und Menschheit. Bei Hesse steht der Bund des Morgenlandfahrers für die „geistige Gemeinschaft derjenigen Menschen [...], die sich ihre Ziele nicht im Materiellen stecken, sondern nach geistigen Zielen unterwegs sind, auf jenem Weg nach Innen also, der in den innersten Kern der eigenen Seele, die Zuflucht im eigenen Ich und damit in die metaphysische Berührung mit dem Göttlichen führen soll“.⁵⁷⁰ Der Entwicklungsweg zur Vergeistigung wird symbolisiert durch eine vom Bund initiierte Reise der Mitglieder nach dem Morgenland. Dabei

564 Stolte, Hesse, S. 113.

565 May, *Winnetou IV*, S. 3.

566 Ebd.

567 Ebd., S. 404.

568 Ebd., S. 165.

569 May, *LuS*, S. 120.

570 Stolte, Hesse, S. 228.

geht es nicht um eine reale Reise, sondern um eine Entwicklung im „Innenraum seelischen Erlebens“.⁵⁷¹ Es handelt sich um ein auf der *seelische[n] Erlebnisschicht*⁵⁷² angesiedeltes „Gleichnis des eigenen Lebenswegs“, um die „Stufen eigener Menschwerdung“.⁵⁷³ Angestrebt werden, fast in May'scher Diktion, *sehr hohe Ziele*.⁵⁷⁴ Die hohe ethisch-geistige Ambition wird symbolisiert durch das Morgenland. Der *Osten* steht für die *Heimat des Lichts*.⁵⁷⁵ Die Reisenden werden als *Pilger*⁵⁷⁶ bezeichnet. Hier „steht der Osten [...] für eine vollkommen andere Welt, die geographisch nicht faßbar ist, ein jenseitig geheimnisvolles Reich, in dem man die Lösungen und Antworten auf die ‚irdischen‘ Konflikte finden kann“.⁵⁷⁷ Zwischen der Entwicklung des Einzelmenschen und der Menschheit wird nicht unterschieden.

May behandelt in *Ardistan und Dschinnistan* in Form einer – von irdischer Geographie abgelösten – Reise den geistigen Entwicklungsweg vom sinnlich-dumpfen Gewaltmenschentum zum Edelmenschentum, auch bei ihm laufen die Entwicklungswege von Mensch und Menschheit kongruent. Bemerkenswert ist nun, dass auch May das Ziel der inneren Reise mit dem ‚Osten‘ assoziiert. Kara Ben Nemsî hebt zu Beginn von *Ardistan und Dschinnistan* die geistig-spirituelle Bedeutung des Morgenlands hervor: „Fast Alles, was das Abendland besitzt, hat es vom Morgenlande. Seine Religion, seine Kunst, seine Wissenschaft, seine ganze Bildung und Gesittung...“⁵⁷⁸ Als Ziel einer *Pilgerreise* definierte May das Morgenland schon beim Aufbruch zu seiner Orienttour 1899/1900.⁵⁷⁹ Auch Hermann Hesse reiste 1911 ins ‚Morgenland‘. Der hier sichtbar werdenden Spur werden wir in Kapitel 6 nachgehen, das sich mit dem Orient Erlebnis beider Autoren und seiner Bedeutung für ihr Werk beschäftigt.

Vertiefung: Wissenschaft und mystische Spiritualität

Da die seit dem 19. Jahrhundert aufblühende moderne Naturwissenschaft den Blick auf die Entwicklung der Natur und des Menschen grundlegend verändert hat, soll an dieser Stelle noch ein Schlaglicht auf den Stellenwert der Wissenschaft in den in Hesses und Mays Werken vermittelten Weltbildern geworfen werden.

Beginnen wir hier mit May, der bereits im Frühwerk *Buch der Liebe* Evolutionstheorie und Religion integriert. Moderner Naturwissenschaft steht er dort nur insoweit kritisch gegenüber, als sie atheistisch ist, d. h. für ein „Fortschrittspathos einer transzendenzfreien Moderne [steht], für die theistische Religion wissenschaftlich obsolet ist“.⁵⁸⁰ Wissenschaft hat bei May generell einen hohen Stellenwert. Seine Superhelden zeichnen sich durch überlegenes, ‚aufgeklärtes‘ Wissen aus, gehen rational vor und bedienen sich immer wieder auch wissenschaftlicher Erkenntnisse, um dem Guten zum Sieg zu verhelfen. Vor allem im Alter entwickelte May sich zum Intellektuellen

571 Zeller, S. 143.

572 Hesse, *Morgenlandfahrt*, S. 11.

573 Zeller, S. 144.

574 Hesse, *Morgenlandfahrt*, S. 12.

575 Ebd., S. 15.

576 Ebd.

577 Freedman, S. 431.

578 May, *Ardistan I*, S. 19f.

579 May begann auf der Orientreise 1899 eine Gedichtsammlung mit dem Titel *Eine Pilgerreise in das Morgenland*; Erstfassung in: Jahrbuch der Karl-May-Gesellschaft 2009. Husum 2009, S. 109–130 (mit Kommentierung von Hartmut Vollmer).

580 Schwab, *Atheisten*, S. 122.

und zeigte mit seinem „Streben nach Systematisierung, Abstraktion und Deontologisierung [...] Nähe zum wissenschaftlichen Denken der Jahrhundertwende um 1900“.⁵⁸¹ In seinem gesamten Werk sieht May jedoch die Wissenschaft im Kontext der Religion. Im *Buch der Liebe* wird die *Wissenschaft*, die *die goldenen Tore geöffnet* hat, sogar als Weg zur *Erkenntnis des Ewigen*⁵⁸² gesehen. In seinem Drama *Babel und Bibel* kritisiert May anhand der Gestalt des Babel als Allegorie rein materialistischer Wissenschaft, dass die *Wissenschaft... nicht mehr zu Gott hin [trachtet], sondern von ihm ab*.⁵⁸³ Eine Fixierung auf den menschlichen Geist bewirkt, *dass grad das Höchste und das Herrlichste, was uns die Erde bietet, nämlich die Wissenschaft..., nur auf mühevollen Umwegen erreicht, was sie eigentlich gleich mit den Händen fassen könnte!*⁵⁸⁴ Deshalb hat die *Kunst die herrliche[] Aufgabe..., Wissenschaft und Glauben in harmonische Berührung zu bringen*.⁵⁸⁵ In Handlung setzt May dieses Konzept in *Ardistan und Dschinnistan* um, wo wissenschaftliche Erkenntnisse (Geologie) bei der Enträtselung des – auf der spirituellen Ebene hoch bedeutsamen – Geheimnisses der Brunnenengel hilfreich sind und Hadschi Halef Omar, der sich ausschließlich auf den ‚gesunden Menschenverstand‘ verlässt, gegenüber Kara Ben Nemsis einräumen muss: „*Sibdi, deine Wissenschaften sind doch vielleicht nicht ganz so dumm, wie ich dachte*“.⁵⁸⁶ Hier wird auch deutlich, dass Wissenschaft für May kein ‚Elfenbeinturm‘, sondern der menschlichen Gesellschaft verpflichtet ist.

Hermann Hesse befasst sich mit dem Verhältnis von Wissenschaft und Spiritualität vor allem im Altersroman *Das Glasperlenspiel*. Das Glasperlenspiel, das für die Einheit der Wissenschaften und Künste, die ‚universitas omnium litterarum‘, steht, bekommt im Laufe seiner Entwicklung eine mystisch-spirituelle Komponente: *Erst wesentlich später kam allmählich... auch der Begriff der Kontemplation in das Spiel. ... Kontemplation wurde zu einem sehr wichtigen Bestandteil des Spieles, ja sie wurde für die Zuschauer und Zuhörer jedes Spieles zur Hauptsache. Es war dies die Wendung gegen das Religiöse*.⁵⁸⁷ *Ein solches... Spiel bot nicht von außen her den Anblick des Vollkommenen, sondern leitete den Spieler durch die Folge seiner genau vorgeschriebenen Meditationen zum Erlebnis des Vollkommenen und Göttlichen*.⁵⁸⁸ Wissenschaft, Kunst und Spiritualität sind in diesem Konzept miteinander verbunden, das Intellektuelle hat immer einen Bezug zur Transzendenz. Der Vollzug des Glasperlenspiels wird als *Erlebnis... einer mystischen Einswerdung der Gemeinde zu Füßen des Göttlichen*⁵⁸⁹ beschrieben. Im *Glasperlenspiel* postuliert Hesse auch ganz konkret die Notwendigkeit eines Zusammenwirkens von Wissenschaft/Kunst und Religion/Kirche als gesellschaftlich wirksamer Mächte. Hintergrund eines dienstlichen Besuchs des Protagonisten Josef Knecht in der Benediktiner-Abtei Mariafels ist nämlich der Plan der Gelehrtenrepublik Kastalien, *für die Zukunft eine ständige Vertretung... beim Heiligen Stuhl in Rom einzurichten. Es sei, so... Meister Thomas [der Vorgänger Knechts als Magister ludi], ja auch der bisherige Zustand unhaltbar und eigentlich unwürdig: nämlich, daß*

581 Lowsky, Intellektuelle, S. 254.

582 May, *Liebe*, S. 558.

583 May, Skizze, S. 466.

584 Ebd., S. 464.

585 Ebd., S. 466. Sperrung von May.

586 May, *Ardistan I*, S. 490ff. (S. 498).

587 Hesse, *Glasperlenspiel*, S. 110.

588 Ebd., S. 284.

589 Ebd., S. 294.

die beiden Mächte in der Welt, deren geschichtliche Aufgabe die Erhaltung und Pflege des Geistes und des Friedens sei, so nebeneinander und einander beinahe fremd weiterlebten.⁵⁹⁰

Auch in Hesses Konzept muss Wissenschaft zwar frei sein, aber sich in den Dienst der Gesellschaft stellen. Dies zeigt der Autor anhand des weiteren Lebenswegs des Protagonisten Josef Knecht, der sich gegen einen Geist entscheidet, *der... vom Ganzen des Lebens und Menschentums abgetrennt war und sich in eine hochmütige Einsamkeit verstiegen hatte.*⁵⁹¹

Hesses Überlegungen zu Wissenschaft, Kunst und Glauben sind differenzierter als die Mays und ihre poetische Umsetzung im *Glasperlenspiel* insgesamt zwingender als die Behandlung des Themas in *Babel und Bibel*. Es kann aber kein Zweifel daran bestehen, dass die Konzepte beider Autoren in diesem Feld einen hohen Grad an Überschneidungen aufweisen, was angesichts der auch an anderer Stelle sichtbaren Affinitäten ihrer spirituell-ethischen Modelle nicht verwundert.

5.10 Transkonfessionelle Religiosität

Mystik gibt es in allen großen Religionen. Mystikern, deren Spiritualität auf eine unmittelbare Gottese Erfahrung ausgerichtet ist, liegt die Öffnung für das Gedankengut anderer Religionen näher als anderen Gläubigen. Dies kann so weit gehen wie bei Willigis Jäger, der postuliert, dass die Religionen nicht Wirklichkeit sind, sondern Konzepte/Modelle, die dem Menschen beistehen sollen. Gemeinsamer Grund der Religionen sei die „letzte Wirklichkeit, von den verschiedenen Religionen verschieden benannt“,⁵⁹² das „Göttliche“.⁵⁹³ Die mystische Erfahrung Gottes, so Jäger, die „wahre Religion“ führt über die Konfessionen hinaus „zur Erfahrung des Göttlichen“.⁵⁹⁴

Auch in der überkonfessionellen Öffnung liegt, wie in Kapitel 6 anhand des sich im Werk beide Autoren nach ihren Orientreisen entfaltenden ‚geistigen Orients‘ vertieft untersucht wird, eine Gemeinsamkeit von May und Hesse. So war Hesses tiefe Religiosität von einer „Ablehnung aller Lehren und Dogmen“⁵⁹⁵ gekennzeichnet. Diesen Aspekt hebt er auch in einer Betrachtung zu Meister Eckehart von 1935 heraus: *Daß er, seinem Willen nach, Katholik, Dominikaner und gläubiger Verehrer des heiligen Thomas war, ist nachzuweisen nicht schwer. Daß er trotzdem in der leidenschaftlichen Einseitigkeit seiner Mystik und seines religiösen Erlebens die dogmatischen Grenzen gesprengt und im Kampf um das Aussprechen des Unausprechlichen sich dem Dämonischen genähert hat, scheint mir nicht minder wahr.*⁵⁹⁶ Die Ablehnung des religiösen Dogmatismus geht bei Hesse mit einem transkonfessionellen Denken einher. Dies drückt sich auch in *Demian* in der Wahrnehmung des Musizierens des Organisten Pistorius durch den Ich-Erzähler (Sinclair) aus: *Alles, was er spielte, war gläubig, war hingegen und fromm, aber nicht fromm wie die Kirchengänger und Pastoren, sondern fromm wie die Pilger und Bettler im Mittelalter, fromm mit rücksichtsloser Hingabe an ein Weltgefühl, das über allen Bekenntnissen stand.*⁵⁹⁷ Hesses östlich geprägtes Einheitsdenken mit der Vorstellung von ‚Gott in uns‘ musste ihn fast zwangsläufig auch

590 Ebd., S. 267.

591 Ebd., S. 509.

592 Jäger, Suche, S. 72.

593 Ebd.

594 Ebd., S. 73.

595 Cheong, S. 81.

596 Hesse, Eckhart, S. 72f.

597 Hesse, Demian, S. 192.

zu dem Gedanken einer Synthese der Religionen führen.⁵⁹⁸ In einem Brief aus dem Jahre 1960 bringt er dies wie folgt auf den Punkt: *Es gibt einen Tisch, einen Stuhl, ein Brot, einen Wein, einen Vater, eine Mutter, und doch heißen sie in jedem Volke und jeder Kultur wieder anders. So ist es auch mit Gott, mit der Frömmigkeit, mit dem Glauben. Griechen und Perser, Inder und Chinesen, Christen und Buddhisten, alle meinen das Selbe und hoffen, wünschen und glauben das Selbe, nur haben sie andre Namen dafür als wir.*⁵⁹⁹ In seinem Roman *Siddhartha* will Hesse, wie er 1958 an einen Leser schreibt, auch *das... ergründen, was allen Konfessionen und allen menschlichen Formen der Frömmigkeit gemeinsam ist, was über allen nationalen Verschiedenheiten steht, was von jeder Rasse und von jedem Einzelnen geglaubt und verehrt werden kann.*⁶⁰⁰ Von dieser Idee der Synthese der Religionen rückte Hesse nie ab. Man darf sich nicht dadurch täuschen lassen, dass er, wie wir gesehen haben, sich in seinem letzten Roman *Das Glasperlenspiel* seinen christlichen Wurzeln literarisch wieder stärker annähert und Hochachtung gegenüber der (katholischen) Kirche als Institution vermittelt, wie es der Meister des Glasperlenspiels Josef Knecht in einem Brief zum Ausdruck bringt: *in unserer abendländischen Geschichte ist es vor allem die christliche Kirche und sind es die ihr dienenden und eingebauten Orden, die mir als geschichtliche Werte ersten Ranges erscheinen.*⁶⁰¹ Hesse arbeitet in seinem großen Altersroman die, in seinem ethisch-spirituellen Modell immer mitschwingenden, westlich-christlichen Einflüsse stärker heraus und hebt die bedeutende Rolle der (katholischen) Kirche als weltweit präsente geistige Kraft hervor. Trotz dieser Akzentverschiebung gegenüber *Demian* oder *Siddhartha* bleibt der Autor aber auch im *Glasperlenspiel* Vertreter eines östlich beeinflussten Einheitsdenkens und einer transreligiösen Mystik.

Karl May lehnt im frühen *Buch der Liebe* das *Dogma von einem alleinseligmachenden Glauben*⁶⁰² ab. *Es führen der Wege viele nach Rom, und wie keine Blume die alleinduftende... ist, so gibt es auch keine alleinrichtige Anbetungsform.*⁶⁰³ Im Kontext dieses überkonfessionellen Ansatzes bekennt er sich aber klar zum Christentum.⁶⁰⁴ Auch das in den klassischen Reiseerzählungen Karl Mays vertretene Christentum ist, wie neuere Forschungen belegen, konfessionsübergreifend angelegt.⁶⁰⁵ Allerdings arbeitet May dort und – vor allem – in seinen Marienkalendergeschichten, ungeachtet der von ihm vertretenen Achtung vor anderen Religionen, die Überlegenheit des Christentums an vielen Stellen sehr deutlich, bisweilen sogar penetrant,⁶⁰⁶ heraus. Im Alter weitete May seinen überkonfessionellen Ansatz. Der Ustad, in vielem ein Spiegelbild Mays, beschreibt dies in *Im Reiche des silbernen Löwen IV* so: *Es giebt wohl nur wenige Breitengrade der festen Gotteserde, welche nicht die Spuren davon tragen, daß der Mensch keine andere Verehrung Gottes, als nur die seinige dulden will, obgleich es doch wohl allein Gottes Sache wäre, zu bestimmen, in welcher Weise der Mensch zu ihm zu sprechen habe.*⁶⁰⁷ Wie wir im nächsten Kapitel sehen werden, entwickelt May in *Und Friede auf Erden!*, seinem teilweise vor und teilweise

598 Cheong, S. 12f., 72, 95ff.

599 Hermann Hesse: Brief aus dem Jahr 1960, zitiert nach Cheong, S. 68.

600 Cheong, S. 97.

601 Ebd., S. 253.

602 May, *Liebe*, S. 513.

603 Ebd.

604 Ebd., S. 515.

605 Pyta, *Kulturwissenschaften*, S. 28.

606 Vgl. z. B. das Kapitel „*Thut wohl Denen, die Euch hassent!*“ in May, *Mahdi III*, S. 153ff.

607 May, *Silberlöwe IV*, S. 21.

nach dem *Silberlöwen III und IV* entstandenen pazifistischen Roman, ein östlich beeinflusstes Konzept, das dem ‚inneren Morgenland‘ im Werk Hesses verwandt ist. Sein überkonfessionelles Credo lässt May im *Friede*-Roman unter anderem den chinesischen Würdenträger und Adligen Fu, auf den wir noch zurückkommen werden, ausdrücken, wenn dieser sagt, dass letztlich nicht die Verschiedenheit der Religionen entscheidend ist, die vorhanden sein muss, *weil die Menschen verschieden sind*.⁶⁰⁸ *Wege [...] zum Heile... [sind] [i]berall [geöffnet], wo ein Tempel oder eine Kirche steht...*⁶⁰⁹ Hier spürt man die Öffnung Mays für chinesische Philosophie und Spiritualität nach seiner Orientreise 1899/1900.

Mays überkonfessionelles Denken blieb aber, anders als das von Hesse, im Kern immer christlich. Auch in *Winnetou IV* befindet sich, wie wir bereits beim Vergleich des Jesus-Bildes beider Autoren gesehen haben, in der *Blumenkapelle* des vollendeten indianischen Weisen Tatellah-Satah *ein vier Meter hohes... Kreuz* aus Passionsblumen als *ganz auffälliges Zeichen des Christentums*.⁶¹⁰ So ist die Feststellung des May-Biographen Wohlgshaft, dass der Schriftsteller sich zwar „[n]icht einer bestimmten Konfession [...], aber doch einer bestimmten Religion – eben der christlichen – [...] zugehörig“⁶¹¹ fühlte, auch für die von der Rückkehr von der Orientreise 1900 bis zu Mays Tod 1912 reichende Altersperiode zutreffend. Allerdings rückt May in dieser Phase deutlich näher an die Haltung Hermann Hesses heran, indem er sich – wie in Kapitel 6 gezeigt wird – durch seine Befassung mit fernöstlicher Weisheit beeinflussen lässt, die (Edel-)Menschlichkeit gegenüber dem religiösen Bekenntnis ‚vor die Klammer‘ zieht und damit als überzeugter Christ sogar ein transkonfessionelles Konzept vertritt.

5.11 Vergleich

Die vorstehende Analyse zeigt, Erkenntnissen aus der Hesse-Forschung folgend, dass Hermann Hesse ein monistischer Mystiker war, dessen ethisch-religiöses Konzept, wenn auch von westlichen und östlichen Einflüssen gespeist, seine Basis in asiatischem Einheitsdenken hatte. Nicht so eindeutig ist der Befund zur Mystik Karl Mays. Anders als Hesse war er kein ‚bewusster‘ Mystiker. Er verortete sich nicht in einer mystischen Traditionslinie, und eine bewusste Reflexion mystischer Lehren ist bei ihm nur sehr punktuell festzustellen. Dieser Befund wird nicht dadurch relativiert, dass sein religionsphilosophisches Denken in vielen zentralen Bereichen beeindruckende Affinitäten zu mystischem Gedankengut aufweist. Bei genauerer Analyse zeigt sich immer wieder, dass Mays Überlegungen zu religionsphilosophischen Einzelkategorien, wie zur Liebe oder zur Entwicklung des Menschen, nicht zwingend ‚mystisch‘ sein müssen, sondern aus breiteren geistesgeschichtlichen Strömungen abgeleitet sein können. Zweifellos können seine Einzelüberlegungen nicht in ein konsistentes mystisches Gesamtkonzept eingeordnet werden, während Hesse seit dem *Demian* über ein solches verfügte. Schließlich gibt es auch keinen Anhaltspunkt dafür, dass May bewusst – oder gar mit Unterstützung bestimmter kontemplativer Übungs- und Gebets-techniken – eine unio mystica anstrebte.

608 May, *Friede*, S. 34.

609 Ebd., S. 35.

610 May, *Winnetou IV*, S. 477.

611 Wohlgshaft, *Biographie*, S. 1558.

Obwohl sich somit der mystische Charakter von Mays Religiosität bei weitem weniger aufdrängt als der von Hesses, sind in der ‚spirituellen Konstitution‘ des Autors durchaus Charakteristika des Mystikers erkennbar. Mystik ist eben gerade keine Domäne einer wissenschaftlichen Theologie, sondern trägt auch ‚amateurhafte‘ Züge.⁶¹² Die christliche Mystik des Mittelalters, die schließlich theologisch durchaus ausgefeilte Modelle wie das Meister Eckeharts hervorbrachte, war zunächst – nicht zuletzt in der Spielart der ‚Frauenmystik‘ – eine von Laien getragene Gegenströmung zur Scholastik mit ihrem engen, rein wissenschaftlich-intellektuellen Zugang zu Gott.⁶¹³ Eine solche ‚ungelehrte[] Theologie‘⁶¹⁴ ist auch die durch fast das gesamte Werk hindurch intensiv spürbare Spiritualität Karl Mays. Und: Es kann kein Zweifel bestehen, dass für May der unmittelbare Zugang zu Gott ‚außerhalb der sakralen Anlässe, mitten [im] irdischen Leben‘⁶¹⁵ von zentraler Bedeutung war. Ausfluss dieser spezifischen spirituellen Disposition ist eine Vielzahl von Momenten im Werk, in denen eine, häufig durch Natureindrücke ausgelöste mystische Gottesnähe beschrieben wird. Im Alterswerk wird diese unmittelbare Gotteserfahrung in der ‚Droschkenparabel‘ dann – ohne Verwendung dieses Begriffs – zu einer unio mystica ausgeformt.

Ausgehend von der grundlegenden Einordnung Hesses und Mays als mystisch geprägte Schriftsteller kann auch eine Bilanz des Vergleichs der in diesem Kapitel näher untersuchten spirituellen Kategorien gezogen werden. Hierbei werden zur Verdeutlichung zwei, bereits oben immer wieder in Auszügen herangezogene, zentrale ‚Bekennnistexte‘ der Autoren vollständig zitiert, in denen diese selbst in fortgeschrittenem Alter eine konzentrierte Zusammenfassung ihrer spirituellen Konzepte geliefert haben.

Die Handschriften Karl Mays und Hermann Hesses

es ist nur das zum Jenseits was es,
 für so viel, so viel gegeben;
 o die Danksagen für gut wie das Sie,
 o für das was gegeben, gegeben Liebe
 Freund, das ist für dich das hier!
 Mays

Hermann Hesse

Handschrift Karl Mays im Alter von 59 Jahren
 (Gedicht für Dr. Walter Weber vom 20.4.1901)

612 Störmer-Caysa, S. 54: „Mystiker sind Amateure.“

613 Ebd., S. 39ff. (S. 52f.).

614 Ebd., S. 39.

615 Ebd., S. 9.

In dem Moment der Reife der Seele
Opfer und Widrigkeit, so großen göttlichen
ist sein Weg mit unsrer menschlichen in der
Reife von der Zeit zu führen uns auf.

göttlichen Wesen
Ziel setzen von Jesus H. Hesse
menschlich

Handschrift Hermann Hesses im Alter von 56 Jahren
(Brief vom 30.9.1933)

Hermann Hesse schrieb mit 56 Jahren 1933 das bereits mehrfach zitierte Gedicht mit dem Titel *Besinnung*, in dem er sein spirituelles Konzept komprimiert darstellt:

Göttlich ist und ewig der Geist.
Ihm entgegen, dessen wir Bild und Werkzeug sind,
Führt unser Weg; unsre innerste Sehnsucht ist:
Werden wie Er, leuchten in Seinem Licht!
Aber irden und sterblich sind wir geschaffen,
Träge lastet auf uns Kreaturen die Schwere.
Hold zwar und mütterlich warm umbegt uns Natur,
Säugt uns Erde, bettet uns Wiege und Grab;
Doch befriedet Natur uns nicht,
Ihren Mutterzauber durchstößt
Des unsterblichen Geistes Funke
Väterlich, macht zum Manne das Kind,
Löscht die Unschuld und weckt uns zu Kampf und Gewissen.
So zwischen Mutter und Vater,
So zwischen Leib und Geist
Zögert der Schöpfung gebrechlichstes Kind,
Zitternde Seele Mensch, des Leidens fähig
Wie kein andres Wesen und fähig des Höchsten:
Gläubiger, hoffender Liebe.
Schwer ist sein Weg, Sünde und Tod seine Speise,
Oft verirrt er ins Finstre, oft wär ihm
Besser, niemals erschaffen zu sein.
Ewig aber strahlt über ihm seine Sehnsucht,
Seine Bestimmung: das Licht, der Geist.
Und wir fühlen: ihn, den Gefährdeten,
Liebt der Ewige mit besonderer Liebe.

Darum ist uns irrenden Brüdern
Liebe möglich noch in der Entzweiung,
Und nicht Richten und Haß,

*Sondern geduldige Liebe,
Liebendes Dulden führt
Uns dem heiligen Ziele näher.*⁶¹⁶

Mit 64 Jahren, im Dezember 1906, verfasste Karl May den Text *Mein Glaubensbekenntnis*:

Ich glaube an Gott, den allmächtigen und allweisen Schöpfer aller Himmel und aller Erden. Er thront von Ewigkeit zu Ewigkeit. Er ist der Herr aller Gesetze und Kräfte und der Vater aller fühlenden Wesen!

*

Ich glaube an die himmlische Liebe, die zu uns niederkam, für die Sterblichen den Gottesgedanken zu gebären. Indem sie dieses tat, wurde sie für uns zur Gottesmutter. Sie lebt und wirkt, gleichviel, ob wir sie verehren oder nicht. Sie ist die Reine, die Unbefleckte, die Jungfrau, die Madonna!

*

Ich glaube an den von ihr Geborenen, den Sohn des Vaters. Nur dadurch, daß er Mensch wurde, konnte er uns den Vater offenbaren. Und je tiefer er sich in die Menschheitsqual versenkte, um so überzeugender mußte diese Offenbarung sein. Er ist unser Führer, unser Ideal, der Weltenheiland, der Erlöser!

*

Ich glaube an die göttliche Gnade, die diesen Heiland nun auch in unserem Innern geboren werden läßt, um uns wie ihn durch Leid und Tod zur Auferstehung und zur Himmelfahrt zu führen. Sie wird ausgegossen über alle Welt und spricht in allen Zungen. Sie ist der heilige Geist!

*

Ich glaube an die einzige, alles umfassende katholische Gemeinde der Gläubigen, zu der ein Jeder gehört, der den Pfad des Erlösers wandelt. Das ist die christliche Kirche!

*

Und ich glaube an das Gute im Menschen, an die Kraft der Nächstenliebe, an die Verbrüderung der Nationen, an die Zukunft des Menschengeschlechtes. Das ist das irdische Paradies, nach dem wir streben sollen, und in diesem Streben beginnt schon hier auf Erden die uns für dort verbeißene Seligkeit!

*

*Das ist es, was ich glaube. Es ist nicht ein unzulänglicher, trügerischer Körper, sondern der Geist und die Seele, der Inhalt und das Wesen meiner Religion. Mehr kann wohl niemand geben! – –*⁶¹⁷

Diese Bekenntnistexte unterstreichen den bei der Detailanalyse gewonnenen Eindruck, nach dem die spirituell-ethischen Konzepte, die beide Autoren als ‚Bekenntnisschriftsteller‘ ihren Lesern nahe bringen wollten – jenseits einer grundlegenden Differenz, die aus dem überpersönlichen Gottesbild Hesse⁶¹⁸ und der persönlichen Gottesvorstellung Mays und der daraus folgenden unterschiedlichen Interpretation des Verhältnisses von Gott und Schöpfung resultiert – vielfältige Affinitäten aufweisen. Bei Hesse wie May durchwirkt das Göttliche die Welt, die Natur wird nicht materialistisch betrachtet, sondern als Ausdruck göttlichen Wirkens; der Sinn des

616 Hesse, Besinnung.

617 May, Glaubensbekenntnis.

618 Hesse hat selbst klargestellt, dass der *Geist* in seinem Gedicht *Gott* sei, aber nicht im Sinne eines persönlichen Gottes, sondern im Sinne *göttliche[r] Substanz*; vgl. Cheong, S. 71.

menschlichen Lebens liegt in der Annäherung an das Göttliche, das als stufenweises Transzendieren gesehen wird. Die Erfahrung des lebendigen Gottes ist bereits ‚auf Erden‘ möglich. Bei beiden Autoren spielt der Gedanke einer umfassenden Liebe als Klammer zwischen dem Göttlichen und den Menschen sowie unter den Menschen eine wichtige Rolle; das Weibliche wird literarisch in ‚Urmutterfiguren‘ spirituell aufgeladen. In der Frühphase seines Schaffens steht May sogar Hesses Interpretation Jesu Christi als (ausschließlich) vollendeter Mensch nahe, entfernt sich dann aber davon in Richtung eines biblisch-christlichen Verständnisses des Religionsstifters. Das Böse, mit dem sich beide Autoren in ihren Werken intensiv auseinandersetzen, wird – bei grundlegenden Unterschieden aufgrund von Hesses asiatischer Einheitsvorstellung und Mays biblisch-christlich geprägtem Denken – als menschliche Abgrenzung von Gott gesehen, die in der Vollendung des Menschen überwunden werden kann. Den Tod sahen Hesse wie May als ‚Freund‘, der die Befreiung vom irdischen Kerker oder Käfig bringt. Zeit und Ewigkeit, Diesseits und Jenseits erscheinen in ihrer Literatur eng miteinander verflochten, wobei bei näherer Betrachtung erhebliche Unterschiede der Modelle des ‚Monisten‘ Hesse und des ‚Dualisten‘ May sichtbar werden. Die Entwicklung des Menschen führt zu Gott, zur Vollendung, die bereits im ‚irdischen Leben‘ erreicht werden kann. Der Schlüssel zur Lösung der gesellschaftlichen Probleme liegt folglich nicht in politischen Konzepten, sondern in der Reifung der Einzelmenschen, die sich wiederum auf die Beziehung der Menschen zueinander auswirkt. Die Wissenschaft wird von Hesse und May hoch geachtet, aber nicht im Sinne eines materialistischen Atheismus, sondern als Säule in einem spirituellen Gesamtkonzept. Beide Schriftsteller stehen für eine undogmatische Religiosität, wobei May immer am Christentum festhält, während Hesse eine aus östlichen und westlichen Strömungen entwickelte ‚Privatreligion‘ vertritt.

6. Kapitel

May und Hesse auf Orientfahrt

Bei der Analyse der mystischen Spiritualität Mays und Hesses wurde bereits erkennbar, dass dem ‚Morgenland‘ im Werk beider Autoren ein besonderer, über die Funktion der Handlungskulisse von Romanen und Erzählungen hinausgehender, Stellenwert zukommt. Diese Spur soll in diesem Kapitel weiter verfolgt werden. Ausgangspunkt sind dabei die realen Orientreisen, die May und Hesse unternahmen. Im Folgenden werden deren Motivation, Verlauf und literarische Folgen untersucht. Wir werden dabei erkennen, welche Bedeutung das reale Orientlebnis für die Entwicklung des in den voranstehenden Kapiteln dargestellten Welt- und Menschenbildes der Schriftsteller hatte.

6.1 Deutsche Literaten im Orient

„[L]ieber Gott, mir ahnt, daß ich doch allerhand mitbringe, neue Ordnungen, obwohl ich fast die ganze Zeit ein bestürzter Mensch gewesen bin.“⁶¹⁹ Diese Zwischenbilanz seiner Orientreise zieht Rainer Maria Rilke (1875–1926) in einem Brief aus Helwan in Ägypten im Februar 1911. Der Verlauf seiner über viermonatigen Tour, die ihn von Mitte November 1910 bis Anfang April 1911 über den Maghreb nach Ägypten führte,⁶²⁰ stellte den Dichter nicht zufrieden. Trotzdem profitierte er von ihr durch „eine Horizonterweiterung, eine Relativierung seines eurozentrischen Weltbildes und damit [...] eine Sensibilisierung seiner Selbstwahrnehmung im Spiegel des ‚Fremden‘“⁶²¹

Rilke steht für eine ganze Reihe von deutschsprachigen Schriftstellern, die, motiviert durch Europamüdigkeit, in der Phase zwischen dem Ende des 19. Jahrhunderts und dem 2. Weltkrieg lange Reisen in den Orient unternahmen, um dort ihren Traum von Ursprünglichkeit zu leben. Ihre Begegnungen mit der Wirklichkeit des Orients, die den hochgespannten Erwartungen nicht entsprach, verliefen enttäuschend. Trotzdem – oder vielleicht gerade deshalb – wurden ihre Orientreisen für einige Autoren zu einer „Wasserscheide“ (Rilke) für ihre Weltsicht und ihr weiteres künstlerisches Schaffen.⁶²²

Unter ‚Orient‘ verstand man damals „jene[n] ebenso große[n] wie heterogene[n] Kulturraum, der aus deutscher Sicht jener Zeit östlich von Wien und südlich von Spanien begann, über den Maghreb und den Balkan, den Nahen und Mittleren Osten bis in den Sudan und nach China reichte“.⁶²³ Der Begriff ‚Orient‘ stand dabei in der westlichen Vorstellungswelt nicht nur für eine geographische Region. Nachdem die einstige militärische Bedrohung des ‚christlichen Abendlandes‘ durch das Osmanische Reich gegen Ende des 17. Jahrhunderts überwunden war, entwickelte sich eine intensive Beschäftigung des Okzidents mit der orientalischen Kultur, die stark von den

619 Rainer Maria Rilke: Brief an Karl und Elisabeth von der Heydt vom 25.2.1911, zitiert nach Samsami, S. 13 (Fn. 11).

620 Samsami, S. 11ff.

621 Ebd., S. 13.

622 Ebd., S. 11ff. (13).

623 Polaschegg, S. 92.

eigenen Erwartungen und Interessen geprägt war. Der Orient wurde zum „Referenzraum für Exotik und Abenteuer, aber auch für Harmonie und Ausgeglichenheit“,⁶²⁴ er gewann Interesse als „Wiege der menschlichen Zivilisation“.⁶²⁵ Mit den durchgreifenden Veränderungen, die das 19. Jahrhundert durch die industrielle Revolution, die rasante Entwicklung der modernen Naturwissenschaft und die damit einhergehende „Entzauberung der christlichen Religion“⁶²⁶ brachte, verbanden sich mit dem Orient als ‚Wiege der Weltreligionen‘ auch spirituelle Sehnsüchte und Hoffnungen auf geistige Erneuerung.⁶²⁷ Gerade unter Intellektuellen und Künstlern wurde der Orient romantisiert und aufgrund seiner „propagierte[n] Gegensätzlichkeit zu Europa“ zu einem „Spiegel für die Fehler der eigenen Gesellschaft“ und zu einer „Art ferner Zufluchtsort“ stilisiert.⁶²⁸ In einer Epoche, in der Europa politisch und wirtschaftlich immer mehr in den Orient ausgriff, waren dabei Europamüdigkeit und Eurozentrismus zwei Seiten einer Medaille: „Der Orient wurde romantisiert und immer mehr als ein lebendiges Zeugnis einer vergangenen Lebensart betrachtet, während Europa die Moderne symbolisierte und als dem Orient in jeder Hinsicht überlegen betrachtet wurde.“⁶²⁹

Hermann Hesse und Karl May beließen es nicht bei einer diffusen Sehnsucht, sondern suchten auch die reale Begegnung mit dem Orient. Hesse bereiste von September bis Dezember 1911 Indonesien; May unternahm von April 1899 bis Juli 1900 eine ausgedehnte Fahrt in den Orient, deren Bedeutung für sein Leben und (Alters-)Werk von der May-Forschung immer wieder hervorgehoben wird.⁶³⁰

6.2 Reisemotive

May und Hesse waren Kinder der von „sozioökonomischen und kulturellen Umwälzungen“⁶³¹ geprägten Epoche der Moderne. Mit anderen europäischen Orientreisenden der Epoche teilten sie exotische Phantasien, spirituelle Erwartungen und die Hoffnung, aus dem komplexen, hektischen und problembeladenen Dasein in der Heimat in eine natürliche, einfache, übersichtliche und langsame Region⁶³² ausbrechen zu können. Es lohnt sich jedoch ein genauerer Blick auf die Reisemotive Hesses, der 1911 vierunddreißig Jahre alt und nach dem Erfolg der Romane *Peter Camenzind* und *Unterm Rad* bereits arriviert war, und Mays, der seine Tour 1899 als hoch im sechsten Lebensjahrzehnt stehender Bestsellerautor antrat.

Beide Schriftsteller waren schon vor ihren Reisen in besonderer Weise mit dem Orient verbunden. Bei Hesse ergab sich dies aus seiner familiären Herkunft. Er schreibt: *Von frühesten Kindheit an war ich von außen her mit indischem Wesen vertraut, mein Großvater, meine Mutter und mein Vater waren alle drei lange in Indien gewesen, sprachen indische*

624 Samsami, S. 46.

625 Ebd., S. 49.

626 Ebd., S. 50.

627 Cheong, S. 33f.

628 Bach, Islambild, S. 13.

629 Ebd.

630 Vgl. Wohlgschaft, Biographie, S. 1159–1209, mit vielen Bezügen und Nachweisen zu früheren Studien.

631 Samsami, S. 70.

632 Ebd., S. 71.

*Sprachen... in unserem Hause waren viele indische Sachen, Kleider, Gewebe, Bilder etc. Unbewußt sog ich so viel Indisches ein.*⁶³³

Neben der „schwäbisch-schweizerisch[n] Kultur“ an Hesses Kindheits-Wohnorten Calw und Basel war „seine Familie [...] ja mindestens ebenso stark dem indischen Denken und Kulturkreis verhaftet“.⁶³⁴ Dabei stellte Indien für den kleinen Hermann zunächst nichts geographisch Fassbares dar, sondern „eine entlegene, magische Welt“.⁶³⁵ Auch Karl May führt in *Mein Leben und Streben* seinen ersten intensiven Kontakt mit dem Orient auf seine Kindheit zurück. Das fiktive Buch ‚Der Hakawati‘, aus dem seine Großmutter ihre Erzählungen geschöpft haben soll, die zumindest in der eigenen Rückschau einen starken Einfluss auf Mays Weltbild hatten, *enthielt eine Menge bedeutungsvoller orientalischer Märchen*.⁶³⁶ Diese beeindruckten ihn nach seinem Bericht durch *den Geist, den die Großmutter sehr wohl kannte und ihm genau wirken ließ*.⁶³⁷

Hesse versuchte sich bereits vor seiner Orientreise literarisch an orientalischen Stoffen. So veröffentlichte er 1907 in der ‚Neuen Rundschau‘ die spirituell gefärbte *Legende von indischen König*.⁶³⁸ Sein Interesse am Orient galt damals, wie er 1920/21 notiert, *fast ausschließlich dem philosophischen... Indertum, die Upanishaden und die Reden Buddhas standen im Mittelpunkt*.⁶³⁹ So beschäftigt ihn ein Aspekt des Orients bereits früh sehr intensiv, jedoch ist sein Werk vor 1911 insgesamt nicht vom Osten als Handlungsraum oder von orientalischem Gedankengut geprägt. Bei May hingegen avancierte der Orient nach dem Beginn seiner literarischen Karriere 1874 rasch zu einem der zentralen Aktionsfelder seiner Helden. Gerade mit seinen vor 1900 entstandenen Werken beeinflusste er das Bild der Deutschen vom Orient und vom Islam.⁶⁴⁰ Die Forschung hat nachgewiesen, dass sich May bei der Beschreibung der verschiedenen Völker und Gruppen im Osmanischen Reich orientalistischer Stereotypen bedient, die von der Überlegenheit des Okzidents gegenüber dem Orient ausgehen. Er „läßt nie einen Zweifel daran, daß Europa, und ganz besonders Deutschland, der Lehrmeister des Orients sein sollte“.⁶⁴¹ Dabei werden in den vor der Orientreise entstandenen Werken Mays die, von Behrang Samsami als „Moderneinbruch“ charakterisierten,⁶⁴² tiefgreifenden Veränderungen des orientalischen Lebens nahezu völlig ausgeblendet, die sich aus der „seit Mitte des 19. Jahrhunderts zunehmenden Einflussnahme der europäischen Politik, Wirtschaft und Kultur auf die inneren Angelegenheiten des Osmanischen Reichs“⁶⁴³ ergaben.⁶⁴⁴ Auf der anderen Seite atmen Mays

633 Hesse, Geistiges Indien, S. 259.

634 Freedman, S. 52.

635 Ebd.

636 May, LuS, S. 30.

637 Ebd. Mindestens ebenso bedeutsam für die Entwicklung Mays dürfte die Erzählung – ebenfalls aus dem Orient stammender und dort spielender – biblischer Geschichten durch die Großmutter gewesen sein; vgl. ebd. S. 35f. Zur Geschichte der dabei herangezogenen ‚Bilderbibel‘ und den Wirkungen der Bilder auf Mays literarische Imagination vgl. Scheinhammer-Schmid, Transzendenz.

638 Hesse, Legende.

639 Hesse, Tagebuch, S. 225.

640 Bach, S. 59ff. (65).

641 Melzig, S. 164.

642 Samsami, S. 213.

643 Ebd., S. 212. Die Feststellung lässt sich, wie wir sehen werden, auf die außerhalb des Osmanischen Reichs liegenden Gegenden des Orients übertragen.

644 Eine Ausnahme bildet der Anfang von *Im Lande des Mabdi I*, in dem das erzählende Ich anspricht, dass *Kairo... die Pforte des Ostens... dem Andränge occidentalener Einflüsse am meisten ausgesetzt [ist], und... so altersschwach geworden [ist], daß*

Schilderungen generell nicht den Geist von Abgrenzung und Arroganz, sondern sind von einer Hinwendung zu ‚Land und Leuten‘ geprägt. Darüber hinaus ist der damals türkisch beherrschte Teil des Orients für May bereits in den ‚klassischen‘ Abenteuererzählungen nicht nur ein Feld für exotische Abenteuer, sondern auch ein spirituell bedeutsamer Raum. Der Superheld Kara Ben Nemsî steht *cum grano salis* für ein ursprüngliches, überkonfessionelles Christentum der Liebe, dessen Wurzel im morgenländischen Kulturraum liegt.⁶⁴⁵ Der Orient des Osmanischen Reichs wird somit von May zu einem „kulturgeschichtlichen Ursprungsraum“ aufgewertet, wo er sein ethisches Programm eines konfessionsübergreifenden Universalchristentums spielen lässt.“⁶⁴⁶ Mays ‚Beschäftigung‘ mit der, für Hesse in seiner ersten Lebenshälfte besonders bedeutsamen, indischen Spiritualität in den Fortsetzungsromanen *Die Juweleninsel* (1880/82)⁶⁴⁷ und *Der Weg zum Glück* (1886/88)⁶⁴⁸ hingegen kann hier als exotische Arabeske beiseitegelassen werden. Ein ambivalentes Bild zeichnet May vor der Orientreise von China. Er stellt in den Jugend- und Reiseerzählungen *Kong-Kheou, das Ehrenwort* (1887–1889) und *Der Kiang-lu* (1880) China als eine im Verfall befindliche Hochkultur dar,⁶⁴⁹ die dem Westen unterlegen ist,⁶⁵⁰ und greift damit zeitgenössische Stereotypen und Vorurteile auf.⁶⁵¹ „Der Chinese bei Karl May hat so gut wie keine Religion, zeigt eine religiöse Gleichgültigkeit und kennt kein echtes religiöses Erleben“,⁶⁵² wobei May schon in dieser Phase den Ahnenkult positiv hervorhebt.⁶⁵³ Neuere Forschungsergebnisse des May-Forschers Christopher Schulze bescheinigen May zwar, dass die China-Erzählungen vor der Orientreise auch „diskursive Elemente eines positiven China-Bildes“ enthalten.⁶⁵⁴ Man muss jedoch schon sehr genau hinschauen, um diese zu erkennen.

Neben der, bei Hesse zunächst auf Indien bezogenen, persönlichen und literarischen Öffnung für den Orient gab es bei beiden Schriftstellern auch sehr starke persönliche Reisemotive:

Hermann Hesse befand sich im Sommer 1911 in einer handfesten „Lebens- und Ehekrise“.⁶⁵⁵ Nach der Reise schreibt er an Ludwig Thoma: „Es trieben mich Sachen fort, die in meinem Privatleben nicht stimmen und über die ich jetzt klarer sehe.“⁶⁵⁶ Der Autor, der immer zwischen der Sehnsucht nach Heimat und familiärer Geborgenheit und individualistischem Freiheits- und Ausbruchsbedürfnis pendelte, erlebte gerade die Erosion des 1904 mit seiner ersten Frau Mia in Gaienhofen am Bodensee

sie demselben kaum mehr zu widerstehen vermag (May, Mahdi I, S. 9). In *Et in terra pax* bezieht sich Mary Waller ausdrücklich auf diese Passage der 1891 bis 1893 erstmals im ‚Deutschen Hausschatz‘ publizierten Reiseerzählung; vgl. May, Pax, Sp. 11. Im *Mahdi* ist dies jedoch nicht der Auftakt zu einer Reflexion über das Verhältnis zwischen Morgen- und Abendland, sondern der Einstieg in die spannende Abenteuerhandlung; vgl. Keindorf, Yin.

645 Polaschegg, S. 105f.

646 Pyta, Kulturwissenschaften. S. 13.

647 May, Juweleninsel, S. 178ff., 226ff., 290.

648 May, Glück, S. 1205ff.

649 Schulze, S. 23ff.

650 Ebd., S. 27.

651 Ebd., S. 16.

652 Ebd., S. 30.

653 Ebd., S. 37.

654 Ebd., S. 66.

655 Samsami, S. 116.

656 Hesse, Thoma, S. 118.

begründeten ‚Familienidylls‘.⁶⁵⁷ Es gab Eheprobleme, und Hesse fühlte sich vom bürgerlichen Lebensstil, den er zunächst genossen hatte, mehr und mehr eingeengt. Kurz vor der Geburt seines dritten Sohnes Martin schreibt er an einen Freund: *Ich gäbe meine linke Hand dafür, wenn ich wieder ein armer frober Junggesell wäre... So aber bin ich eben ein Familienvater, Hausbesitzer und allzu beliebter Autor.*⁶⁵⁸ Frustriert war der bis dahin gefeierte Schriftsteller auch über die überwiegend kritische Aufnahme seines 1910 erschienenen Romans *Gertrud*.⁶⁵⁹ Hesse selbst charakterisiert seine individuelle Motivation für den Aufbruch in den Orient so, dass er sich *aus lauter innerer Not* auf die Reise begeben habe.⁶⁶⁰

Der zu Beginn der Orientreise auf dem Gipfel seines Ruhms stehende Karl May war zwar nicht von derart tiefgreifenden Beklemmungen geplagt, aber auch er befand sich in einer persönlichen Umbruchsituation: Die nie wirklich harmonische eheliche Partnerschaft mit seiner ersten Gattin Emma glitt mehr und mehr in die Krise. Gleichzeitig begann seine Vergangenheit, May einzuholen. Bereits 1897 waren erste Gerüchte aufgekommen, er habe bei H. G. Münchmeyer unsittliche Kolportageromane veröffentlicht⁶⁶¹ und nun stieg das Risiko einer Enthüllung aufgrund des Verkaufs des Münchmeyer-Verlags an den profitorientierten Geschäftsmann Adalbert Fischer am 16. März 1899.⁶⁶² Gleichzeitig reifte, wie bereits Sujet und Schreibweise des unmittelbar vor der Abreise beendeten *Am Jenseits* zeigen, bei May die Erkenntnis, dass sein bisheriges literarisches Konzept für ihn weitgehend ausgereizt war.

Natürlich erkennen wir auch bei Hesse und May die damals bei vielen Intellektuellen verbreitete Europamüdigkeit. So schreibt Hesse rückblickend, dass er Europa floh, *in seiner grellen Geschmacklosigkeit, seinem lärmigen Jahrmakelbetrieb, seiner hastigen Unruhe, seiner rohen, tölpelhaften Genußsucht.*⁶⁶³ Auch May, dessen ‚klassische‘ Reiseerzählungen eine eigentümliche Mischung aus Europamüdigkeit und Europanähe sind,⁶⁶⁴ spricht in *Et in terra pax* vom *kalten selbstsüchtigen Abendlande*.⁶⁶⁵ Im Vordergrund stand für beide Schriftsteller das Reisemotiv des Leidens an der komplexen gesellschaftlichen Realität des industrialisierten Europas jedoch nicht. Vielmehr waren bei Hesse und May neben den Problemen in Familie und Beruf auch spirituelle Sehnsüchte im Spiel. Hesse suchte in Asien aufgrund seines frühen Kontakts mit indischer Kultur sowie aufgrund seiner „Beschäftigung mit Buddhismus, Taoismus und Konfuzianismus“⁶⁶⁶ im heimischen Gaienhofen *die uralte Idee des Ostens, die Erkenntnis von der Einheit alles Seienden*, und die *paradiesische Einheit von Denken und Fühlen*.⁶⁶⁷ May reiste ins „Land

657 Freedman, S. 187f.

658 Hermann Hesse: Brief an Fritz Brun von Ende Mai 1911, zitiert nach Freedman, S. 193.

659 Freedman, S. 190ff.

660 Ebd., S. 194.

661 Wollschläger, Grundriss, S. 89.

662 Wohlgschaft, Biographie, S. 1111.

663 Hesse, Besuch, S. 241.

664 Schmiedt, Erfolgsschriftsteller, S. 176ff.

665 May, Pax, Sp. 7. Der Eindruck von Hongkong von der See wird später (ebd. Sp. 250) wie folgt beschrieben: *Was wird haben, war so spezifisch europäisch, so nüchtern und so kalt, daß niemand Sehnsucht fühlte, an das Land zu gehen. ... Hongkong ist eine englische Schöpfung und zeigt sich von außen her, zumal bei solchem Wetter, so sehr als frostige Lady, daß auch wir ihr gegenüber kalt blieben...*

666 Samsami, S. 79. In dieser Phase war Hesse vor allem von indischer Religiosität (Buddhismus, Brahmanismus) geprägt; vgl. Cheong, S. 36ff. Später vertiefte sich seine Beziehung zu chinesischer Weisheit.

667 Hermann Hesse: Ein Bibliotheksjahr, zitiert nach Samsami, S. 95.

seiner Träume“:⁶⁶⁸ „Religiös motiviert war der Pilger May zweifellos“.⁶⁶⁹ Das wird auch dadurch belegt, dass er bereits vor der Einschiffung in Genua begann, religiöse Lyrik zu verfassen,⁶⁷⁰ die er zunächst unter dem Titel *Eine Pilgerreise in das Morgenland* sammelte.⁶⁷¹ Beiden Autoren ging es somit um eine Vertiefung ihrer spirituellen Grundlagen. Weder Hesse noch May trieb jedoch eine, in der Epoche der Moderne nicht seltene, „transzendente[] Obdachlosigkeit“⁶⁷² in den Orient, da beide, wie wir gesehen haben, zeitlebens über eine tragfähige spirituelle Basis verfügten. Bei Hesse war dies vor Antritt der Orientreise bereits seine undogmatische und kirchenferne ‚Privatreligion‘, die, ausgehend von asiatischem Einheitsdenken, besonders von indischen Einflüssen, aber auch von christlich-pietistischen Elementen und dem magischen Idealismus der Romantik gespeist war,⁶⁷³ bei May sein überkonfessionelles Christentum. Die Literaten zog es somit zur ‚Wiege‘ ihrer Spiritualität: Hermann Hesse wollte *Indiens Geist* an seiner ‚Quelle‘ spüren,⁶⁷⁴ Karl May reiste dorthin, *wo einst Gott selbst zur Erde kam*.⁶⁷⁵

Nicht übersehen werden darf bei May noch ein weiteres persönliches bzw. ‚geschäftliches‘ Motiv: Es ging ihm, der bislang nur in der Phantasie gereist war, aber sich in der Öffentlichkeit als Weltreisender profiliert hatte, um seine Legitimation als ‚Reiseerzähler‘,⁶⁷⁶ um den Beleg für die von den Lesern und der Kritik erwartete⁶⁷⁷ Authentizität seiner Literatur. „Denn die Reise“, so Hans Wollschläger, „ist das letzte Ornament, das kapitale Kapital, das May an seiner so künstlich gelungenen Ruhmessäule anzubringen gedenkt“.⁶⁷⁸

6.3 Reiseverläufe

Die Motivation der Reisen schlug sich in der Wahl der Reiseziele nieder: Hesse, der sich gemeinsam mit einem Freund, dem Maler Hans Sturzenegger (1875–1943), der die Initialzündung zu der Tour gegeben hatte,⁶⁷⁹ am 7.9.1911 in Genua an Bord der ‚Prinz Eitel Friedrich‘ des Norddeutschen Lloyd begab,⁶⁸⁰ fuhr direkt nach Süd-/Südostasien. May, der zunächst rund neun Monate ohne Reisegegnossen (aber ab dem 23.5.1899 begleitet durch den einheimischen Diener Sejd Hassan)⁶⁸¹ reiste, schiffte sich am 4.4.1899 ebenfalls in Genua auf der ‚Preußen‘ des Norddeutschen Lloyd ein,⁶⁸² um zunächst Port Said und Kairo zu erreichen, von wo nicht nur die Zeugnisse

668 Wohlgshaft, Biographie, S. 1159.

669 Ebd., S. 1177.

670 Bartsch/Wollschläger, Orientreise, S. 47ff.

671 May, Pilgerreise.

672 Hierzu Samsami, S. 20ff. (20).

673 Cheong, S. 19ff., 27ff., 34, 43ff. Hesse selbst schreibt in einem Brief von 1925, er sei *im Alter von dreißig Jahren Buddhist* [gewesen], *natürlich nicht in einem kirchlichen Sinn* (Michels, Hesse in Bildern, S. 199).

674 Hesse, Besuch, S. 241.

675 May, Pax, Sp. 7.

676 Wohlgshaft, Biographie, S. 1161.

677 Seul, Frankfurter Zeitung, S. 37ff.

678 Wollschläger, Grundriss, S. 94.

679 Chronologie der Reise nach Indonesien. In: Hermann Hesse: Aus Indien. Suhrkamp 1980, S. 121–124 (121). Auch Sturzeneggers Plan, seinen Bruder Robert in Singapur zu besuchen, beeinflusste somit natürlich die Wahl der Reiseroute. Der Individualist Hesse wäre aber nicht mitgereist, wenn die Pläne Sturzeneggers, dessen Reiseeindrücke sich in einer ganzen Reihe von Bildern niederschlugen, nicht zu seinen Intentionen gepasst hätten.

680 Ebd.

681 Bartsch/Wollschläger, Orientreise, S. 69.

682 Ebd., S. 51.

der klassischen ägyptischen Hochkultur entlang des oberen Nils, sondern auch das ‚Heilige Land‘ Palästina relativ schnell erreicht werden konnten. Hesse wie May reisten „von Anfang an eher konventionell“.⁶⁸³ Beide bewegten sich auf touristisch gebahnten Pfaden, wobei Hesse, der auf Sumatra eine einwöchige Urwaldexpedition absolvierte, etwas mehr ‚wagte‘ als May, der die Handlungsorte seiner Reiseerzählungen weitgehend mied und lediglich in Briefen und Postkarten in die Heimat versuchte, eine abenteuerliche Kulisse aufrecht zu erhalten.⁶⁸⁴

Der Hesse-Biograph Ralph Freedman fasst einen Großteil von Hesses Tour in wenigen Sätzen zusammen: „Erschöpft von der Hitze des Indischen Ozeans erreichten Hesse und Sturzenegger nach über zwei Wochen Schiffsreise und einem strapaziösen Aufenthalt in Colombo am 3. Oktober Singapur und nahmen von dort einen holländischen Dampfer nach Süd-Sumatra. Sie fuhren den Batan-Hari-Fluß hinauf [...] bis nach Palembang, wo Hesses Durchhaltevermögen schon fast zu Ende war.“⁶⁸⁵ Der Rest der Reise führte die beiden Freunde erneut nach Singapur (25.10. bis 6.11.1911) und danach über Penang im heutigen Malaysia (7.11.1911) sowie Colombo im heutigen Sri Lanka (11.11. bis 25.11.1911) wieder zurück nach Genua (12.12.1911). Am 13.12.1911 kam Hesse wieder in seinem Haus in Gaienhofen am Bodensee an.⁶⁸⁶ Insgesamt dauerte seine Orientreise ‚nur‘ gut drei Monate; das „anfängliche Vorhaben, auf der Rückreise noch den Süden Vorderindiens zu besuchen, [wurde] aufgegeben“.⁶⁸⁷

May besuchte nach der Ankunft in Port Said (9.4.1899) zunächst Kairo (14.4. bis 24.5.1899), von wo aus er einige kleinere Ausflüge unternahm. Nach einer Fahrt entlang und auf dem oberen Nil (25.5. bis 18.6.1899) reiste der Schriftsteller über Port Said nach Beirut, von wo er am 17.7.1899 nach Palästina fuhr, das vom 18.7. bis 2.9.1899 einen Schwerpunkt des ersten Teils der Orientreise bildete. Von Suez aus wandte sich May nun am 11.9.1899 – und hier deckt sich sein Reiseweg teilweise mit dem Hesses – nach Süd-/Südost-Asien. Nach Stationen im britischen Aden und italienischen Massaua (heute Eritrea) erreichte May am 6.10.1899 Colombo, wo er bis zum 28.10.1899 blieb. Über Penang ging es nach Sumatra (Kota Radja, Padang), wo sich May vom 6.11. bis 24.11.1899 aufhielt. Mit der Rückreise nach Kairo (Ankunft: 13.12.1899) endete der erste Teil von Mays Orientreise. Nach einem Zwischenaufenthalt in Italien (Dezember 1899 bis 4.4.1900) betrat May mit Ehefrau Emma und dem befreundeten Ehepaar Richard und Klara Plöhn am 9.4.1900 in Port Said wieder orientalischen Boden. Die Reisegesellschaft besuchte Kairo und Umgebung sowie ausgiebig Palästina, Libanon und Syrien (1.5. bis 18.6.1900) und reiste dann über Istanbul sowie verschiedene Stationen in Griechenland (22.6. bis 18.7.1900) und Italien zurück nach Radebeul, wo May nach fast 16 Monaten auf Reisen am 31.7.1900 eintraf.⁶⁸⁸

Obwohl Hesse seine Orientreise über zehn Jahre nach May antrat, ‚begegnete‘ er diesem in Palembang/Sumatra: *In der „Industrielle Matschappji“ hier, die auch eine kleine*

683 Zu Hesses Reise: Freedman, S. 195.

684 Insbesondere in einem Brief an den Chefredakteur der ‚Pfälzer Zeitung‘ vom 6.5.1899 (Bartsch/Wollschläger, Orientreise, S. 72ff.) und in den am 12.10.1899 aus Colombo verschickten Kartenserien über die Entdeckung *eines orientalischen Klondyke* (ebd., S. 118f.).

685 Freedmann, S. 196.

686 Vgl. Chronologie der Reise nach Indonesien, wie Anm. 679, S. 123f.

687 Ebd., S. 121.

688 Vgl. Bartsch/Wollschläger, Orientreise.

Papeterie und Buchhandlung betreibt, sind die wildesten holländischen Detektivromane (übersetzte) und die Schriften von Karl May etc. zu haben, notiert er am 17.10.1911 in seinem Reisetagebuch.⁶⁸⁹ Auch darüber hinaus weisen die beiden Touren aufgrund des Entschlusses Karl Mays, seiner Reise einen ‚Abstecher‘ nach Ceylon und Indonesien, „Orte, die er [...] in seinen Studien, in seiner Erzählerphantasie noch nicht erkundet hat“,⁶⁹⁰ hinzuzufügen, äußere Berührungspunkte auf. Bei der Ankunft in Colombo wurden beide Schriftsteller nach der Schiffsreise von der üppigen Natur und dem bunten Treiben in den Straßen beeindruckt. Hesse verfasst in spontaner Begeisterung ein Gedicht *Ankunft in Ceylon*, das folgende Zeilen enthält: *Hobe Palmen am Strand, / Leuchtende See und nackte Rudrer im Boot, / Uralt heiliges Land, / Ewig vom Feuer junger Sonne umloht! / / ... Dankbar flüchtet mein Blick ins Gedräng – / Nach unendlicher Seefahrt welch süßer Tausch! / Und mein Herz wird vor Freude eng, / Schlägt wie vor Liebe im seligen Reiserausch.*⁶⁹¹ Im Reisetagebuch notiert er: *Herrliche Gärten, Bäume, Blütensträucher, erster großer Falter. Markt der Eingeborenen, ... Von allen Seiten einstürmend bunter greller Orient.*⁶⁹² Ganz ähnlich ist Karl Mays Beschreibung in *Et in terra pax: Es gab da ein immernwährendes Kommen und Geben von Gestalten aller Farben und aller Sorten.*⁶⁹³ Die *Bungalows* [Fußnote: *Villen, Wohnhäuser*] *der Weißen sind von herrlichen Gärten und Parks umgeben, in denen die indische Vegetation zur vollsten, herrlichsten Geltung kommt.*⁶⁹⁴ In einer Karte an Wilhelmine Beibler schreibt er: *Es ist hier ein Paradies, von dessen Schönheit Ihr keine Ahnung habt. Ich schwelge förmlich in Natur- und Schönheitswonnen.*⁶⁹⁵ Beide Schriftsteller staunten über die *vielen Kräben, von denen die Gassen wimmeln*, (Hesse)⁶⁹⁶ bzw. (May) *die Raben, die die Dächer und Bäume in Scharen [bevölkerten].*⁶⁹⁷

In Penang gönnten sich die Touristen Hesse und May den Luxus des heute noch existierenden East und Oriental Hotels. Hesse notiert am 27.9.1911 in seinem Reisetagebuch: *Das Hotel sehr weit. Jeder Gast hat Vorzimmer, Schlafzimmer, Waschraum, Badzimmer, viel bequemste Liegestühle, asiatischer Komfort, vor den Veranden Palmen und Meer, Riesenbett mit Moskitonetz... Gang im schönen Garten am Meer.*⁶⁹⁸ May schreibt in *Et in terra pax: Das East and Oriental Hotel besteht aus zwei Abteilungen, einer einheimischen und einer europäischen. ... Die andere [einheimische] Abteilung... liegt seitwärts, lang gestreckt an einem schmalen Garten hin, den herrlich bewipfelte Bäume einfassen. Gleich hinter diesen Schattenspendern rauscht Tag und Nacht die See am Strand empör... Jedes einzelne Logis nimmt einen Querschnitt durch das ganze Gebäude ein und besteht aus mehreren Räumen. Vorn liegt der Garten, von dem aus man in das orientalisches ausgestattete Vorzimmer tritt; dann folgt das geräumige, immer kühle Wohngemach, aus welchem man nach hinten in einen Flur kommt, der auf der auf der einen Seite nach der Badestube und auf der anderen nach den Toilettenräumen führt. Hieran schließt sich ein wohlgepflegter Blumengarten...*⁶⁹⁹

689 Hermann, Notizen, S. 156 (Klammerzusatz von Hesse).

690 Schaper, S. 164.

691 Hesse, Ceylon.

692 Hesse, Notizen, S. 135.

693 May, Pax, Sp. 84. Man darf die betreffenden Schilderungen in einem fiktionalen literarischen Werk unbedenklich als realistische Darstellung der Reiseeindrücke Karl Mays auffassen.

694 Ebd., Sp. 85.

695 Karl May an Wilhelmine Beibler am 10.10.1899. In: Bartsch/Wollschläger, Orientreise. S. 114.

696 Hesse, Notizen, S. 178.

697 May, Pax, Sp. 94.

698 Hesse, Notizen, S. 137.

699 May, Pax, Sp. 139f.

Ähnlich auch die Eindrücke der Literaten vom Leben der Hafenstadt. Hesse: *Gasse für Gasse, Platz für Platz, Haus für Haus glühte in einem erstaunlichen, unerschöpflichen, intensiven und doch wenig geräuschvollen Leben... Hier gibt es keinen Sonntag, hier gibt es keine Nacht; ohne Ende und ohne sichtbare Pause geht die gelassene, gleichmäßige Arbeit weiter.*⁷⁰⁰ Und May: *In den Straßen und Gassen stieß ein Laden an den andern. ... Und vor diesen Läden zogen sich zu beiden Seiten lange Reihen von feilhaltenden Frucht- und anderen Händlern hin. Ich sah weder Polizei noch Militär, und doch herrschte überall eine Ordnung, welche einen positiven Eindruck machte.*⁷⁰¹

Die in diesen Schilderungen zum Ausdruck kommende positive Stimmung entspricht jedoch nicht dem Gesamterlebnis der Autoren. Für beide verlief nämlich der Besuch in ihrem ‚Traumland‘ frustrierend. ‚Land und Leute‘ des Orients muteten die europäischen Literaten eher fremd an; das Reisen wurde trotz seines überwiegenden touristischen Zuschnitts oft als strapaziös empfunden. Hesse schreibt nach über einem Monat auf Reisen am 11.10.1911: *Pelaiang ist der erste Ort, auf dieser Reise, der mir sehr gefiel und wo ich gern noch geblieben wäre.*⁷⁰² Bezeichnend ist seine ambivalente Schilderung von Palembang (Sumatra): *Lange Fahrt durch die phantastisch malerische Pfahlbau- und Wasserstadt, Gang durch den üppig bunten, furchtbar stinkenden Bazar. Die Stadt liegt beidseitig am großen, stark befahrenen Fluß und den zahllosen kleinen Zuflüssen, über lauter Sumpf, bei Ebbe ist aller starrender giftig stinkender Dreck, in den außerdem alle Abtritte etc. münden... Ziemlich heiß... Magenweh, entzündete Augen... Am Ufer der ‚heilige Baum‘, ein ganz majestätisch alter Warungabaum, malerische Hütten dabei... Mein Unwohlsein, obschon ich’s über der Menge heftig einstürmender Bilder oft vergesse, erscheint mir [sic] namentlich das Ertragen des intensiven Gestanks, der mich bis ins Hotelzimmer verfolgt. Im Strom wird wenig gebadet, der Krokodile wegen, sonst aber badet jung und alt, taucht und schwimmt in der braunen Gülle der kleinen Kanäle.*⁷⁰³ An anderer Stelle schreibt er: *Früh Kopfweh und wenig wohl, sehr heißer Tag. ... Furchtbar schwüle Hitze.*⁷⁰⁴ *Es war die schlimmste Nacht der ganzen Reise bis jetzt: Müdigkeit, Hitze, Gestank, Enge und Mangel an Bequemlichkeit.*⁷⁰⁵

May formuliert, wohl aus Rücksicht auf das Image des abgehärteten ‚Weltläufers‘, zwar weniger offen, wird aber an verschiedenen Stellen seiner Reiseaufzeichnungen durchaus deutlich: *Grad weil das Leben des Orients so inhaltslos, so oberflächlich, schmutzig und lärmvoll ist, wirkt es auf die besser veranlagten Menschen vertiefend, bereichernd, reinigend, beruhigend und befestigend.*⁷⁰⁶ Seinen Ritt von Haifa nach Jaffa kommentiert er: *Am Tage gute Pferde, aber Sonnenbrand, untrinkbare Quellen unterwegs und so armseliger Steinweg, daß man jeden Schritt des Pferdes in den Knochen fühlte...*⁷⁰⁷ In typischer Vermischung von Realismus und Weltläufer-Attitüde schreibt May in einem Brief an den Redakteur Johannes Dederle aus Massaua/Eritrea vom 23.9.1899: *Bei einer Gluth von 41 Grad Réaumur schreibe ich Ihnen diesen Gruß. Bin bisher glücklich durchgekommen, noch bei voller Reiselust, und hoffe,*

700 Hesse, Abend, S. 22f. Hesses Beschreibung, aus der hier aus Platzgründen nur ein kurzer Auszug gebracht werden kann, ist allerdings deutlich ausführlicher und farbiger als die Mays. Er arbeitet die Bedeutung der Chinesen im Gewerbeleben heraus, beschreibt das asiatische Völkergemisch und vergisst auch nicht, die *chinesischen Freudenhäuser* und [*japanische Dimen*] zu erwähnen; vgl. ebd., S. 23.

701 May, Pax, Sp. 146.

702 Hesse, Notizen, S. 152.

703 Ebd., S. 154f. (Palembang 16.10.1911).

704 Ebd., S. 161 (Palembang 19.10.1911).

705 Ebd., S. 166f. (auf dem Dampfer ‚Maras‘ im Hafen von Palembang am 23.10.1911).

706 Karl May: Brief an Emma May vom 17.5.1899. In: Bartsch/Wollschläger, Orientreise, S. 67.

707 Karl May: Brief an Richard und Klara Plöhn vom 27.7.1899. In: Ebd., S. 93.

daß es so bleibt. Die überall herrschende Pest ist wegen der mit ihr zusammenhängenden Quarantaine außerordentlich hinderlich.⁷⁰⁸

Dass die Realität des Orients die reisenden Literaten überwiegend belastete, zeigen deren körperliche und psychische Reaktionen, die Hesse in seinem Reisetagebuch offen anspricht: *Schlaf bis nachts 2 Uhr, dann ging die Diarrhoe wieder los.*⁷⁰⁹ *Trauriger Abend, kein Nachtessen, früh zu Bett.*⁷¹⁰ *Der Abend einsam und trostlos mit Fasten und Rotwein.*⁷¹¹ *Es ist ein übler Zustand: wir alle ziemlich erschöpft und krank, draußen endloser Regen.*⁷¹² In einem Brief an seinen Freund Conrad Haußmann von der Rückreise berichtet Hesse: *Vorderindien... mußte ich aufgeben, teils weil das Leben und Reisen hier draußen weit über meine Verhältnisse teuer ist, teils weil Magen, Darm und Nieren streiken.*⁷¹³ Hesse berichtet auch über psychische Grenzsituationen: *Schlimmer Tag. Umkehrschluß.*⁷¹⁴ *Abends mit Sturzenegger letzter Gang durch Palembang, fast unerträgliche Depression.*⁷¹⁵ *Die Schwermut umgab mich heut so dicht, daß ich mit allem Galgenhumor und allem Wein kaum für Viertelstunden ein Loch hineinreißen konnte.*⁷¹⁶

May notiert in seinem Reisetagebuch am 24.8.1899 in Jaffa: *11 Uhr V[ormittags] höchst elegische Stimmung!* Und zwei Tage später: *Schrecklichster Tag.*⁷¹⁷ Er dichtet am 17.9.1899 in Aden: *Ich bin so müd, so herbstesschwer / Und möcht am liebsten scheiden gehn. / Die Blätter fallen rings umher; / Wie lange, Herr, soll ich noch stehn?*⁷¹⁸ Im November 1899 kommt es in Padang zu einem Zusammenbruch, höchstwahrscheinlich ein Nervenschock, eventuell auch „eine somatische Krankheit: die Ruhr“.⁷¹⁹ Im zweiten Teil der Orientreise Ende Juni/Anfang Juli 1900 folgte in Istanbul noch ein zweiter, mehrtägiger Nervenzusammenbruch.⁷²⁰ In der Schrift *Frau Pollmer, eine psychologische Studie* berichtet May 1907, dass er Ende 1899 auf der Suche nach Emma und dem Ehepaar Plöhn in Italien *schwer krank, fast ein Skelett, infolge der Anstrengungen und Entbehrungen der Reise*⁷²¹ gewesen sei. Obwohl dieses merkwürdige Werk nach neueren Erkenntnissen der Forschung in vielerlei Hinsicht eher Fiktion als Autobiographie sein dürfte,⁷²² könnte hier reales Erleben berichtet sein.

Obwohl beide Autoren auch eine Fülle positiver Eindrücke festhielten, verlief die reale Begegnung mit dem Orient von Hesse wie May somit insgesamt eher negativ. Zu Hesses Reise stellt sein Biograph Freedman fest: „Die ‚Indienreise‘ selbst, die ja eigentlich eine Indonesienreise [...] war und gar nicht in das Indien seiner Eltern und Großeltern führte, war in Wirklichkeit eine Enttäuschung. Zwar brachte Hesse allenthalben erfreuliche Aufzeichnungen über Land und Menschen mit [...], doch klingen

708 Karl May: Brief an Johannes Dederle. In: Ebd., S. 107.

709 Hesse, Notizen, S. 182 (Kandy 14.11.1911).

710 Ebd., S. 184 (Kandy 16.11.1911).

711 Ebd. (Kandy 17.11.1911).

712 Ebd., S. 185 (Kandy 19.11.1911).

713 Hesse, Haußmann, S. 117.

714 Hesse, Notizen, S. 153 (Djambi 12.10.1911).

715 Ebd., S. 166 (Palembang 23.10.1911).

716 Ebd., S. 177 (Schiffsreise von Penang nach Colombo 10.11.1911).

717 Bartsch/Wollschläger, Orientreise, S. 100.

718 Ebd., S. 104. Das hier nur teilweise zitierte Gedicht wurde später unter dem Titel *Im Alter* in den Gedichtband *Himmelsgedanken* aufgenommen; vgl. May, Himmelsgedanken, S. 117.

719 Wohlgshaft, Biographie, S. 1185ff. (1187).

720 Zu den beiden psychischen Zusammenbrüchen Mays auf der Orientreise vgl. auch: Bartsch/Wollschläger, Orientreise, S. 42f.

721 May, Pollmer, S. 889.

722 Scheinhammer-Schmid, Giftgemisch.

manche Notizen nicht ganz echt. Viele sind rein willentliche Akte seiner Bemühung um Verständnis des Fremdartigen. Hesses Gefühl für Landschaft und Menschentypen blieb (obwohl er versuchte, sich davon zu lösen) noch an die südwestliche Ecke des deutschsprachigen Raums gebunden. [...] Die unerträgliche Hitze, die üblen Gerüche, die erdrückend wuchernde Vegetation, all das war ihm ebenso zuwider wie die Anmaßung der Weißen gegenüber den Eingeborenen, die ihren Kolonialherren nichts entgegenzustellen hatten. Lediglich die Chinesen als einen kultivierten und selbstbeherrschteren Menschentyp nahm er davon aus.⁷²³ Die Erleichterung über das Ende der realen Begegnung mit dem Orient wird auch in Hesses Reisetagebuch deutlich, wo er am 23.11.1911 einträgt: *Ich bin froh, daß heut ein guter schöner Tag die meist verunglückte, kranke Ceyloner Zeit veröhnlich abschloß. Nun geht es ernstlich heimwärts.*⁷²⁴ In seinem Feuilleton *Pedrotallagalla* von 1912 spricht Hesse von *manchen indischen Enttäuschungen.*⁷²⁵

Bei Karl May war der ‚Orientsschock‘ noch einschneidender. Zunächst musste er schmerzlich erleben, dass er, der geniale Phantasiereisende, für das Reisen zu den realen Schauplätzen seiner fiktiven Abenteuer nicht geschaffen war. Rüdiger Schaper analysiert: „Die ihm eigene immense Einbildungskraft hat ihn untauglich gemacht für große Sprünge im Hier und Jetzt.“⁷²⁶ Und: „Für Kara Ben Nemsi in Zivil ist der Orient die Hölle.“⁷²⁷ Die Erkenntnisse der psychoanalytisch orientierten May-Forschung zum inneren Leiden Mays auf der Orientreise fasst Hans Hintz wie folgt zusammen:

„Als sicher kann gelten, daß die Konfrontation mit der Außenwelt, die Wahrnehmung der Schauplätze seiner Romane und die Erfahrung seiner selbst als eines touristischen Voyeurs statt des omnipotenten Abenteurers, der er zu sein wähnte, eine massive Erschütterung seines Selbstverständnisses nicht nur als Schriftsteller, sondern auch als Mensch bewirkte. Wollschläger sieht den ‚Urkonflikt‘ durchbrechen: ‚[...] es war nichts Geringeres als ein totaler Zusammenbruch der narzißtischen Schutzpanzerung, eine schockartige Regression auf jene frühe Stufe der Analität, auf der die Anlehnung an die Mutter einst traumatisch fixiert worden war.‘ Daß May nach Auskunft seiner zweiten Ehefrau Klara tagelang die Nahrungsaufnahme verweigerte und das Essen in den Abort warf, lässt den infantilen Todeswunsch als Reaktion auf die seinerzeit erfahrene Zurückweisung symptomatisch hervortreten.

Hatte schon der Tod der Mutter 1885 einen stärkeren Identifikationsschub mit dem mütterlichen Ich-Ideal zur Folge gehabt [...], so brach die narzißtische Schutzpanzerung unter dem Regressionsschock der durch die Orientreise ‚entfesselten‘ Wirklichkeit zusammen und legte das traumatisierte mütterliche Ich-Ideal wieder frei.“⁷²⁸

Zusätzliche psychische Belastungen für den Autor brachte der zweite Teil der Orientreise von Dezember 1899 – nach dem Zusammentreffen mit Emma und Plöhns in Arenzano/Italien – bis Juli 1900. Der von May *von der Luft und dem Lichte des Orientes*

723 Freedman, S. 195f. (Klammerzusatz von Freedman).

724 Hesse, Notizen, S. 187 (Kandy).

725 Hesse, *Pedrotallagalla*, S. 106.

726 Schaper, S. 157.

727 Ebd., S. 166.

728 Hintz, S. 117. Er zitiert aus: Hans Wollschläger, „Die sogenannte Spaltung des menschlichen Innern, ein Bild der Menschheitsspaltung überhaupt“. Materialien zu einer Charakteranalyse Karl Mays. In: *Jahrbuch der Karl-May-Gesellschaft* 1972/73. Hamburg 1972, S. 11–92 (56).

erhoffte veredelnde Einfluss auf seine Ehefrau Emma nicht trat nicht ein, im Gegenteil, die Eheprobleme spitzten sich weiter zu.⁷²⁹

6.4 Wirkung der Reisen

In seinem Feuilleton *Besuch aus Indien* resümiert Hermann Hesse 1922 die Auswirkungen seiner Orientreise: *Aber als ich vor elf Jahren eine Reise nach Indien machte, da sah ich wohl die Palmen und Tempel stehen, roch den Weibrauch und das Sandelholz, aß die herben Mango und die zarten Bananen; aber zwischen alledem und mir war noch ein Schleier, und mitten in Kandy unter den Buddhapriestern hatte ich nach dem wahren Indien, nach Indiens Geist, nach einer lebendigen Berührung mit ihm das ungestillte Heimweh wie vorher in Europa. Indiens Geist gehörte noch nicht mir, ich hatte noch nicht gefunden, ich suchte noch. ... Mein Weg nach Indien und China ging nicht auf Schiffen und Eisenbahnen, ich mußte die magischen Brücken alle selber finden. Ich mußte aufhören, dort Erlösung von Europa zu suchen, ich mußte aufhören, Europa im Herzen zu befeinden, ich mußte das wahre Europa und den wahren Osten mir im Herzen und Geist zu eigen machen...*⁷³⁰ In dem vier Jahre früher publizierten Text *Erinnerung an Indien* notiert Hesse, dass *ich nicht nur ein fremdes, exotisches Land kennenlernte, sondern im Erleben des Fremden vor allem in mir selbst Entdeckungen zu machen und Proben zu bestehen fand.*⁷³¹

Hesse kam nach seiner enttäuschenden Orientreise zu der Erkenntnis, dass der Schlüssel zur Lösung vorhandener Probleme nicht in der äußeren ‚Flucht‘ in ein Land der Träume liegt, sondern auf einer ‚Reise in Innere‘ gefunden werden muss. Der Orient wird dabei zu einem Synonym für einen geistigen, spirituellen Bereich, den man an jedem Ort der Welt mystisch im eigenen Inneren aufsuchen kann. Der Kulturwissenschaftler Behrang Samsami kommentiert: „Asien‘ ist [...] nicht mehr der reale Osten, überhaupt nichts Weltliches, sondern steht für den Ursprung alles Seins, für die Einheit der Dinge hinter den Gegensätzen, für die Heimat der ‚ewigen Werte‘, der Wahrheit und Weisheit, Menschlichkeit und Toleranz, Frömmigkeit und Bescheidenheit.“⁷³² Die Orientreise hinterließ tiefe Spuren in Hesses Werk – von der ersten Verarbeitung in kurzen Reiseskizzen und Gedichten über *Siddhartha* und die, im Hinblick auf Hesses Orientbild in Kapitel 5 bereits angesprochene, *Morgenlandfabrt* bis hin zum *Glasperlenspiel*. Sie beeinflusste die Ausformung seiner im vorigen Kapitel beschriebenen Mystik tief.

Bei May waren die Wirkungen des ‚Orientchocks‘ noch tiefgreifender als bei Hesse. Schnell reifte in ihm der Entschluss, sich vom Weltläufer zu einem ‚Reisenden in das Innere‘ zu wandeln. Noch während der Reise schrieb er am 12.5.1900 an Johannes Dederle: *Ich habe außer dem Äußerlichen auch so viel, so sehr viel Innerliches erlebt, und Palästina ist in geistiger Beziehung noch heut das Land darinnen Milch und Honig fließt. Ich bringe davon mit!*⁷³³ Ab Frühjahr 1900 wandte sich May endgültig von der Rolle des Abenteurers ab⁷³⁴ und entwickelte ein neues künstlerisches Selbstverständnis. „Der Dichter“, so der May-Biograph Wohlgshaft, „suchte – und fand – neue Ausdrucksformen.

729 Wohlgshaft, Biographie, S. 1189ff. Das May-Zitat stammt aus May, Pollmer, S. 890.

730 Hesse, Besuch, S. 241.

731 Hesse, Erinnerung, S. 213.

732 Samsami, S. 115.

733 Karl May: Brief an Johannes Dederle vom 12.5.1900. In: Bartsch/Wollschläger, Orientreise, S. 163.

734 Wohlgshaft, Biographie, S. 1202. Schaper, 153ff. bezweifelt, dass die Orientreise wirklich ein Wendepunkt in Mays Leben war. Er arbeitet heraus, dass die Reise für May deswegen traumatisch verlief, weil er erkennen musste,

Dem Ende des abenteuerlichen Erzählens entspricht der Zusammenbruch des alten Ich-Ideals, die weitgehende Distanz des Autors zur heldischen Attitüde des früheren ‚Ich‘. [...] May schreibt, kalkuliert und bewusst, gegen die Lesererwartungen an. Vom Image des Jugendschriftstellers, des Verfassers von Spannungsromanen, rückt er gezielter noch als im *Jenseits*-Buch ab...⁷³⁵ Ähnlich lautet die Analyse des Literaturwissenschaftlers Peter J. Brenner: „Karl May verabschiedet [...] sein altes und höchst erfolgreiches Geschäftsmodell, das sicherlich nicht wenig zu seiner Resonanz beim zeitgenössischen Publikum beigetragen hat. Denn die bürgerliche Gesellschaft des 19. Jahrhunderts hatte eine latente und manchmal auch manifeste Affinität zur Gewalt.“⁷³⁶ May lässt seinen Ich-Erzähler den inneren Wandel durch die Reise am Ende von *Et in terra pax* ansprechen: *Wir gedachten der Zeit, an welcher grad wir Fünf, so eng vereint wie jetzt, am Fuße der Pyramiden beieinander gesessen hatten. Wir waren äußerlich noch die Alten, aber wie vieles, wie vieles war in uns neu geworden, und nicht nur neu, sondern auch besser und schöner, reiner, klarer und — — — wahrer!*⁷³⁷

Mit dem Wandel des Erzählkonzepts ging auch ein neues Textbewusstsein einher. Anders als vor der Orientreise kümmerte er sich bei den *Himmelsgedanken* und *Et in terra pax* erstmals bis in die Mikrostruktur um die textgetreue Wiedergabe seiner Manuskripte.⁷³⁸ Mays literarisches Konzept wurde, worauf noch einzugehen sein wird, im Gefolge der Orientreise auch politischer. Das bereits in seinen Werken vor der Jahrhundertwende zu spürende humanitäre Gedankengut wurde nun zu einem tragenden ethisch-politischen Konzept ausgeformt. „Zwar hatte der Schriftsteller schon in den 1870er Jahren, im *Buch der Liebe* z. B., solche Gedanken antizipiert. Doch die Eindrücke der großen Orientreise läuterten – wie dem *Friede*-Roman zu entnehmen ist – seine pazifistisch-humanitäre Gesinnung nun endgültig hervor.“⁷³⁹

Ihre Orientreisen hatten somit bei beiden Autoren tiefgreifende Auswirkungen auf ihr Denken und Schaffen, die nun genauer betrachtet werden sollen.

dass er, der große Reisende in der Phantasie, am heimischen Schreibtisch, sich selbst in der Realität einer vergleichsweise bequemen und gefahrlosen touristischen Reise im Orient verloren und einsam ausnahm, d. h. in seinem „eigenen Kosmos“ (ebd., S. 158) ein Fremder war. Schapers klarsichtige Analyse widerlegt aber nicht die These, dass die Orientreise für May eine Art „Umkehr“ (ebd., S. 156) brachte, sondern untermauert diese eher noch: Auch die Erkenntnis der Kluft zwischen innerer und äußerer Realität, zwischen dem fiktiven Helden Kara Ben Nemsî und dem realen Touristen Karl May ist eine plausible Begründung für einen ‚Bruch‘ im Selbstbild Mays und einen daraus folgenden Wandel.

735 Wohlgschaft, Biographie, S. 1281f., zu ‚Et in terra pax‘.

736 Brenner, S. 81.

737 May, Pax, Sp. 283.

738 Scheinhammer-Schmid, Grenze, S. 89f. Scheinhammer-Schmid verweist dort (S. 90) auch auf den Brief, den May am 17.12.1900 an seinen Verleger Fehsenfeld schreibt: *In meinen nunmehrigen Werken ist jedes Wort, jeder Buchstabe genau überlegt; es muß Alles genauso gesetzt werden, wie ich schreibe.*

739 Wohlgschaft, Biographie, S. 1291f. Interessant ist hierzu folgender Hinweis in Scheinhammer-Schmid, Werk, S. 164: „Spätestens seit ‚Winnetou I‘ mündete diese zunächst eher oberflächliche Auseinandersetzung mit der Zeitgeschichte in eine dezidierte Stellungnahme gegen den inzwischen in ganz Europa herrschenden Imperialismus. [...] Literarisch stand dieses Programm, wie gerade die letzten Werke von 1900 zeigen, quer zur Struktur der Abenteuererzählung, was immer größere und unauflösbare Handlungsaporien mit sich brachte.“ Der Unterschied zwischen den Ausformungen der pazifistisch-antiimperialistischen Stellungnahmen vor und nach der Orientreise ist m. E. beträchtlich. Trotzdem wäre es lohnend, der These Scheinhammer-Schmids in einer gesonderten Untersuchung nachzugehen.

6.5 Erste Ernte der Reisefrüchte

Hesse und May begannen sehr rasch nach ihrer Heimkehr mit der literarischen Verarbeitung ihrer Reiseerlebnisse. In deren erste Phase fallen bei Hesse insbesondere die 1913 in dem Band *Aus Indien* zusammengefassten – zuvor teilweise in verschiedenen Zeitschriften erstmals publizierten – Reisefeuilletons, Gedichte und eine Novelle (*Robert Aghion*). May verarbeitete seine Orientreise zunächst in dem Roman *Et in terra pax*, der 1901 in dem Sammelwerk ‚China‘ veröffentlicht und erst 1904 in deutlich veränderter und erweiterter Form als Band XXX unter dem Titel *Und Friede auf Erden!* den ‚Gesammelten Reiseerzählungen‘ angegliedert wurde. Die 1900 erschienene Gedichtsammlung *Himmelsgedanken*, die zwar manches über die spirituelle Motivation von Mays Orientreise aussagt, aber als didaktisch konzipierte, stark formalisierte Gedankenlyrik die Eindrücke der Orientreise allenfalls in verpuppter Form enthält, kann hier außer Betracht bleiben.

Bei Hesse impliziert die von ihm in dieser Phase überwiegend gewählte Form des Reisefeuilletons den Anspruch realistischer ‚Reiseerzählungen‘. Die Texte unterscheiden sich aber doch „teilweise stark von seinen Tagebuchnotizen“ und „zeichnen sich [...] durch Stilisierungen aus“.⁷⁴⁰ Bei der von May mit *Et in terra pax* gewählten Romanform, d. h. einer, ungeachtet der Beibehaltung der Gattungsbezeichnung ‚Reiseerzählung‘, als Fiktion angelegten Darstellungsweise, kann man wiederum eine Stilisierung des Orients erwarten, die auch erfolgt. Gleichzeitig jedoch „unterlegt [May] dem Geschehen die geographischen Stationen und realen Eindrücke seiner Orientreise“⁷⁴¹ so weitgehend, dass er sich einer „realistischen Schreibweise“ annähert.⁷⁴² Manche Passagen des Romans könnten einem Reisetagebuch entnommen sein. In der folgenden Analyse der ‚ersten Reiseerträge‘ der beiden Autoren, die sich an einem von Samsami in seinem Buch „Die Entzauberung des Orients“⁷⁴³ entwickelten Raster orientiert,⁷⁴³ mischen sich somit realistische Reiseschilderung und künstlerische Verarbeitung der Orientenerfahrungen.

6.5.1 Naturschilderung

Hesse liefert in seinen Reiseskizzen breite, eindrucksvolle Naturbeschreibungen. Die auf der Anreise bei der Durchfahrt durch den Suezkanal vom Schiff aus beobachtete ägyptische Wüstenlandschaft wird als trist und lebensfeindlich beschrieben: [*I*]m unendlichen schwarzen Wasserstreifen blinken grelle giftige Reflexe, unterm schweren matten Mond zucken hundert Seen, Sümpfe, Lachen, Binsenteiche gelb und lieblos aus der traurigen Ebene.⁷⁴⁴ In dem auf der Reise verfassten Gedicht *Abend auf dem Roten Meer* wird die Natur zum feindlichen Element: *Von brennenden Wüsten her / Zittert ein giftiger Wind / ... / Hundert hastige Möwen sind / Durch die offene Hölle unsre Begleiter. / ... / Keines Regens Wohltat kennt dieses verfluchte Land.*⁷⁴⁵ Ambivalent sind die eindrucksvollen Beschreibungen des indonesischen Dschungels: *Draußen brüllte der Gewitterregen oder schrie das rasende Insektenkonzert des Urwalds... Dann ging ich an den sechs oder sieben Hütten vorbei in den Wald..., und*

⁷⁴⁰ Samsami, S. 85.

⁷⁴¹ Scheinhammer-Schmid, Grenze, S. 92.

⁷⁴² Ebd.

⁷⁴³ Samsami, S. 86ff.

⁷⁴⁴ Hesse, Suezkanal, S. 10.

⁷⁴⁵ Hesse, Rotes Meer, S. 13.

alsbald nahm das zübe Dickicht mich auf... Dicke faulende Baumstämme liegen umber, tausendfach überwachsen von formenreichen Farnen und dünnem zübem Dorneschlinge. Hier gärt die Natur ohne Pause in erschreckender Fruchtbarkeit, in einem rasenden Lebens- und Verschwendungsieber, das mich betäubt und beinahe entsetzt...⁷⁴⁶ Oder: [M]an spürte die wilde Natur draußen gären und kochen in ihrem nie unterbrochenen geilen Treiben und Zeugen, man hörte hundert Tiere und atmete den krautigen Geruch von üppigem Wachstum. Das Leben ist hier wenig wert, die Natur schont nicht und braucht hier nicht zu sparen.⁷⁴⁷ Diese Schilderungen spiegeln Hesses reales Orientenerlebnis. Dabei wird spürbar, dass ihm die orientalische Natur, die er in solchen Schilderungen weder ästhetisiert noch spirituell auflädt, letztlich fremd blieb. Eine literarische Überbrückung dieser Fremdheit schafft Hesse nur durch eine Vergeistigung des Naturerlebnisses, wie in der Skizze *Pedrotallagalla*, in der er über die Besteigung des höchsten Berges von Ceylon berichtet: *Diese große Urlandschaft sprach stärker zu mir als alles, was ich sonst in Indien gesehen habe. Die Palmen und die Paradiesvögel, die Reisfelder... die von Fruchtbarkeit dampfenden Täler der tropischen Niederungen, das alles, und selbst der Urwald, war schön und zauberhaft, aber es war mir immer fremd und merkwürdig, niemals ganz nah und ganz zu eigen. Erst hier oben... wurde mir völlig klar, wie ganz unser Wesen und unsre nördliche Kultur in rauheren und ärmeren Ländern wurzeln.*⁷⁴⁸

Karl Mays Schilderungen der orientalischen Natur in *Et in terra pax* wirken demgegenüber meist blasser und oberflächlicher. Exemplarisch ist die folgende Beschreibung der tropischen Natur Ceylons: *Rechts hinaus liegt die entweder blau träumende oder beweglich funkelnde See, die ich hier nie in Erregung gesehen habe, und links die Küste mit dem tiefen Grün ihrer herrlichen Vegetation... Die Pflanzenwelt prangt hier in fast noch größerer Ueppigkeit als drüben auf dem ostindischen Festlande. Bambusgruppen, Jack- und Brotfruchtbäume, riesige Bananen und volltragende Feigen, gelblich leuchtende Pisonien, Borrassus-, Caryota-, Corypha-, Calamus- und Arecapalmen bilden die Unterbrechung von Kokospflanzungen, welche kein Ende nehmen.*⁷⁴⁹ Die wie aus einem populärwissenschaftlichen Buch abgeschrieben wirkende Schilderung, in der die alte Pose des Forschungsreisenden fortwirkt, zeigt viel weniger Interesse an der orientalischen Natur als die pralle Poesie Hesses. Es wird spürbar, dass auch May im Orient ein Fremder blieb. Anders als Hesse thematisiert er diese Fremdheit jedoch nicht künstlerisch. Im Gegenteil: Der *Khamsin*, der *heiße, trockene Südwestwind*, der beim Auftakt des *Pax-Romans* in Kairo *besonders entkräftend von Gizeh und Aryan herüber weht*,⁷⁵⁰ kann das ‚Ich‘, das daran *längst gewohnt* ist, natürlich *nicht stören*.⁷⁵¹ Die Natur des Orients bleibt in Mays erster literarischer Verarbeitung der Orientreise Kulisse, in der sich der Held und Erzähler – wie in den ‚klassischen‘ Reiseerzählungen – routiniert bewegt. Das tiefere Interesse Mays gilt in *Et in terra pax* anderen Aspekten des Orients. Bezeichnenderweise wirkt seine Naturschilderung dort ausdrucksvoller, wo sie – in bewährter Weise – eine Brücke zu ‚inneren Werten‘ schlägt, wie die folgende Schilderung eines Sonnenaufgangs auf See am Übergang von roten Meer zum indischen Ozean zeigt: *Der Morgen war schon angebrochen, und nun ging auch die Sonne auf, nicht langsam, wie hinter Bergen empor, nicht mit Nebeln und Dünsten kämpfend, sondern plötzlich, mit einem Male, wie einer der Engel des Lichtes, welcher die Thür des*

746 Ebd., S. 36f.

747 Hesse, *Waldnacht*, S. 41.

748 Hesse, *Pedrotallagalla*, S. 106f. Zu Hesses Beschreibung der Natur vgl. auch Samsami, S. 86ff.

749 May, *Pax*, Sp. 107.

750 Ebd., Sp. 5.

751 Ebd.

*Himmels öffnet und in voller, majestätischer Gestalt hervortritt, um der Schöpfung seines Herrn und Meisters den göttlichen Segen zu erteilen. Und da floß er herbei, dieser Segen, vom ewig jung bleibenden Osten her, eine unendliche, überwältigende Fülle des Lichtes, eine unerschöpfliche Flut von Strahlen, dem Tage als Erbhörung des Gebets der Nacht gesandt!*⁷⁵²

6.5.2 Orientalische Menschen

Seinen Eindruck von der Bevölkerung des von ihm bereisten Teils des Orients fasste Hesse auf der Rückreise im November 1911 in einem Brief an seinen Freund Conrad Haußmann zusammen: *Die Inder haben mir im ganzen wenig imponiert, sie sind wie die Malayen schwach und zukunftslos. Den Eindruck unbedingter Stärke und Zukunft machen nur die Chinesen und die Engländer, die Holländer etc. nicht... An Völkern sah ich Malayen und Javaner, Tamilen, Singhalesen, Japaner und Chinesen. Über letztere ist nur Großes zu sagen: ein imponierendes Volk! Die Mehrzahl der andern sind arme Reste einer alten Paradiesmenschheit, die vom Westen korrumpiert und gefressen wird, liebe, gutartige, geschickte und begabte Naturvölker, denen unsere Kultur den Garaus macht.*⁷⁵³ Bereits hier wird eine klare Unterscheidung deutlich, die Hesse später in seinen literarischen Texten aufgreift und vertieft. In seinem Rückblick *Erinnerung an Asien*, der 1914, d. h. bereits in einem gewissen zeitlichen Abstand zu seiner Reise, erschien, beschreibt er die *Naturvölker* Indonesiens zwar als lebenswert, aber dem Europäer unterlegen – in die *Liebe des Erwachsenen zu jüngeren, schwachen Geschwistern* mische sich *das Schuldgefühl des Europäers, der an diesen Völkern bis heute nur Dieb, Eroberer und Ausbeuter geworden ist, noch nicht helfender und führender Bruder, mitleidiger Freund, helfender Führer.*⁷⁵⁴ Gerade die Malaien werden in den kurz nach der Reise verfassten Texten als besonders beeinflussbar charakterisiert: *Das Volk hat hier jene furchtsam kriechende Unterwürfigkeit, die der europäische Beamte und Kaufmann schätzt, die unsereinem aber gelegentlich störend auffällt. Indessen ist der geknechtete Malaye äußerst flink im Übernehmen europäischer Bequemlichkeiten, Genüsse und Herrenmanieren.*⁷⁵⁵ Ganz anders die Einschätzung der Chinesen, die für Hesse als *Kulturvolk* [] auf gleicher Ebene mit den Europäern stehen. *Der erste und vielleicht stärkste äußere Eindruck, das sind die Chinesen... Bei den Chinesen sah ich zum erstenmal die Einheit eines Volkswesens so absolut herrschen, daß alle Einzelercheinungen darin ganz und gar untergeben.*⁷⁵⁶ Hesse beschreibt die Chinesen als ein *Volk* [], *das in langer Geschichte geworden und gebildet ist und im Bewußtsein der eigenen Kultur nicht nach rückwärts, sondern in eine tätige Zukunft blickt.*⁷⁵⁷ Deshalb fühlt er *den Chinesen gegenüber... zwar stets eine tiefe Sympathie, aber gemischt mit einer Ahnung von Rivalität, von Gefahr...*⁷⁵⁸

Hesse beschreibt die orientalischen Menschen trotz aller Empathie immer mit dem Blick eines genau analysierenden Außenstehenden. Exemplarisch ist folgende Schilderung in der Reiseskizze *Nacht auf Deck*: *Ein hübscher junger Javane, Schneidermeister, der den halben Tag fleißig mit seiner Singerschen Nähmaschine geklappert hatte, war mein Nachbar auf Deck. Er packte seine Maschine ein..., nahm langsam und gründlich alle Übungen seines mohammedanischen Abendgebets vor und legte sich nieder... Hinter ihm, unter der rauchenden*

752 Ebd., Sp. 78.

753 Hesse, Haußmann, S. 117. Vgl. zur Darstellung der Malaien bei Hesse auch Samsami, S. 94ff.

754 Hesse, Asien, S. 202.

755 Hesse, Palembang, S. 53.

756 Hesse, Asien, S. 201.

757 Ebd., S. 201f.

758 Ebd., S. 202. Vgl. auch Samsami, S. 91ff.

*Laterne, spielten drei Chinesen Karten, daneben lag eine Malayin mit vier Kindern schlafend auf der Bastmatte... Sonst überall Schläfer und Halbschläfer, in den weichen, wohligh animalischen Bewegungen der Naturvölker dem Boden angeschmiegt...*⁷⁵⁹ Der fasziniert-fremde Blick des europäischen Literaten fällt auch auf die Menschen in den Straßen von Singapur: [*]n ruhiger Seitengassen hockten bei Windlichtern an langen rohen Bretterischen Hunderte von chinesischen Kulis und aßen vergnügt und sittsam ihre vielerei geheimnisvollen und komplizierten Speisen...*⁷⁶⁰ Hesse gestaltet damit die auf der Orientreise real erlebte Fremdheit des Europäers gegenüber den Orientalen literarisch. Schon in dieser ersten Phase der künstlerischen Verarbeitung der Orientreise unternimmt er aber auch einen Anlauf zur Überwindung der Kluft zwischen den Menschen des Orients und des Okzidents – bezeichnenderweise in einer Skizze mit dem Titel *Rückreise*, in der der bereits auf dem nach Europa strebenden Schiff befindliche Reisende ein Resümee zieht. In diesem Text hebt Hesse zunächst die – trotz aller Veräußerlichung und Verrohung – lebendige Religiosität der Orientalen hervor und hält sie den spirituell verarmten Abendländern vor,⁷⁶¹ um dann eine innere Brücke zwischen den Menschen des Orients und des Okzidents zu schlagen: [*A]ber dies alles wird mir nie so lieb und wertvoll werden wie das starke Gefühl von der Einheit und nahen Verwandtschaft alles Menschenwesens, das ich unter Indern, Malayen, Chinesen und Japanern gewonnen habe.*⁷⁶²

Karl May blieben die Einheimischen, denen er auf seiner Reise begegnete, zweifellos genauso fremd wie Hesse. Dies dürfte selbst für den ägyptischen Diener Sejd Hassan gelten, der May über ein Jahr lang begleitete; auch Klara May berichtet in einer schon der May-Legende verpflichteten Schilderung aus dem Jahr 1918 zwar von der Anhänglichkeit Hassans, aber nicht von einer Vertrautheit zwischen Herrn und Diener.⁷⁶³ Literarisch schiebt May jedoch, anders als Hesse, bereits in *Et in terra pax* die real erlebte Kluft zwischen Europäern und Orientalen beiseite. Das ‚Ich‘ begegnet den Einheimischen mit der gleichen Selbstverständlichkeit ‚von Mensch zu Mensch‘ wie in den ‚klassischen‘ Reiseerzählungen. Und: Was die Fremdheit zwischen anderen europäischen und einheimischen Protagonisten anbelangt, ist die Darstellung ihres Abbaus das zentrale Thema seines ersten Romans nach der Orientreise. So wandelt sich Mays früher überwiegend negative literarische Schilderung von China und den Chinesen grundlegend. Seine Hesse-affine hohe Wertschätzung kommt in der Charakterisierung der chinesischen Protagonisten in *Et in terra pax* zum Ausdruck. Schon zu Beginn des Romans wird die Begegnung des ‚Ich‘ mit Ki Tai Schin alias Fu und Ki Ti Weng alias Tsi,⁷⁶⁴ Vater und Sohn, geschildert. Beide werden als perfekte Repräsentanten eines Kulturvolkes dargestellt, das nicht nur in der Tradition wurzelt, sondern auch der modernen Welt etwas zu geben hat. Dem ‚Ich‘ fällt zunächst positiv die *ebenso tiefe wie herzlich aufrichtige Ehrerbietung*⁷⁶⁵ auf, die Tsi seinem Vater entgegenbringt.

759 Hesse, Nacht, S. 45.

760 Hesse, Singapur-Traum, S. 84.

761 Hesse, Rückreise, S. 112. Vgl. zu Hesses Erlebnis asiatischer Frömmigkeit Samsami, S. 101ff.

762 Ebd., S. 113. Vgl. Samsami, S. 121ff.

763 Klara May, Omar-Hassan.

764 Die Alias-Namen *Fu* (Vater) und *Tsi* (Sohn) werden im gesamten Roman zur Bezeichnung dieser beiden chinesischen Hauptfiguren verwendet. Die wahren Namen *Ki Tai Shin* („Große Pflichttreue“ oder „Große Humanität“ – mit der Funktion eines *Mandarin[s] der ersten Klasse*) – und *Ki Ti Weng* („Jüngerer Greis“) werden dem Leser erst spät mitgeteilt (May, Pax, Sp. 259).

765 Ebd., Sp. 3.

Die Züge Fus zeigen die *Wirkung geistiger Thätigkeit*.⁷⁶⁶ Vater und Sohn präsentieren sich auf dem Parkett eines großen Hotels in Kairo kultiviert und weltläufig, französisch parlierend und mit perfekten Tischsitten. Im ersten Gespräch mit dem Missionar Waller brilliert Fu als gebildeter Mann mit umfassender Kenntnis der christlichen Religion.⁷⁶⁷ Er wirkt *so aristokratisch, so vornehm, ohne jedoch gekünstelt oder überhaupt gemacht zu sein... Er war Kristall... Und was für Kenntnisse mußte dieser Mann besitzen!*⁷⁶⁸ Zu den Tugenden von Fu und Tsi gehört auch persönlicher Mut: Bei einer lebensgefährlichen Konfrontation des christlichen Eiferers Waller mit fundamentalistischen und gewalttätigen muslimischen Mekka-Pilgern bei den Pyramiden von Gizeh nehmen die Chinesen Waller und dessen Tochter Mary in Schutz, über die *nach dem Gesetz der Wüste* Gericht gehalten werden soll.⁷⁶⁹ Tsi, der im Verlauf der Handlung immer stärker in den Vordergrund tritt, erweist sich als exzellenter Arzt, der *in Montpellier cum laude bestanden* hat,⁷⁷⁰ mit Expertise im Bereich der psychosomatischen Medizin, die bei der Heilung des körperlich und psychisch schwer erkrankten Waller eingesetzt wird. Sein Handeln ist bestimmt von Altruismus; so bricht er spontan seine Geschäfte in Penang ab, um an Wallers Rettung mitzuwirken.⁷⁷¹ Im Tischgespräch auf Raffleys Yacht muss auch der vorurteilsbehaftete englische Governor erkennen, *daß das materielle Wissen dieses jungen Mannes weit, weit über das seinige ging und daß es dann nur des Geistes bedarf, um das zu sein, was selbstbewußte Menschen als „nicht unbedeutend“ zu bezeichnen pflegen. Und diesen Geist besaß der Chinese...*⁷⁷² Bereits am Anfang des Romans beobachtet das ‚Ich‘, dass Fu und Tsi, die bescheiden auftreten, hohe Funktionen im chinesischen Staatsapparat bekleiden, gegen Ende wird zudem ihre hochadlige Herkunft und ihr Reichtum enthüllt.⁷⁷³ Beide Protagonisten stehen für die Überbrückung der Gegensätze von Ost und West: Fu hat gemeinsam mit dem englischen Lord Raffley den chinesischen Landstrich Ki-tschung erworben, um dort die Vision eines friedlichen Zusammenlebens der Rassen Realität werden zu lassen.⁷⁷⁴ Tsi verlobt sich schließlich mit der Amerikanerin Mary Waller.⁷⁷⁵

Während Fu und Tsi für ein zwar in der Tradition wurzelndes, aber offensiv auf die Zukunft ausgerichtetes China stehen, charakterisiert May in der Gestalt des Mediziners Fang, eines der *berühmtesten Aerzte Chinas*,⁷⁷⁶ den traditionellen Chinesen. Fang wagt es, nach Mitternacht in einem Hotel in Point de Galle (Ceylon) als einziger Gast, die betrunkene, lärmende Horde um den Engländer Dilke *in sehr höflichen Ausdrücken*⁷⁷⁷ um Ruhe zu bitten und wird dafür bis zur Rettung durch das ‚Ich‘ und Sejjid Omar durch rassistische Beleidigungen und körperliche Gewalt gedemütigt. Der würdige, hochgebildete Mann hat *die höchste litterarische Würde erworben, ist Beamter des Han Lin Yan* [Fußnote: *Kollegium der Literatur*] und *Beisitzer*[] ... *der chinesischen Nationalakademie*

766 Ebd.

767 Ebd., Sp. 23ff.

768 Ebd., Sp. 27.

769 Ebd., Sp. 51f. (52).

770 Ebd., Sp. 148. Die eher mäßige Bewertung des Abschlusses Tsis mit *cum laude* dürfte auf einen Flüchtigkeitsfehler Mays zurückzuführen sein.

771 Ebd., Sp. 181ff.

772 Ebd., Sp. 190.

773 Ebd., Sp. 4f., 258f.

774 Ebd., Sp. 259f.

775 Ebd., Sp. 283f.

776 Ebd., Sp. 265.

777 Ebd., Sp. 110.

der Gelehrsamkeit.⁷⁷⁸ Fang hält bei seinem ersten Besuch auf dem Zimmer des ‚Ich‘ streng die chinesische Etikette ein.⁷⁷⁹ Durch die ausführliche Beschreibung der Tee-Zeremonie bringt May Hochachtung vor der traditionellen chinesischen Kultur zum Ausdruck. In Fang personifiziert der Schriftsteller somit auch das konfuzianische Gebot der ‚Beobachtung der ‚Riten‘ [...], unter welchem Wort sowohl eine geistige Haltung, bestehend in Achtung, Ehrerbietung, Selbstbeherrschung, Vermeidung von unkultiviertem Benehmen, wie auch die Beobachtung von bestimmten, von der Sitte geprägten Höflichkeitsformen, Zeremonien und Bräuchen verstanden wird.⁷⁸⁰ In einem großen Monolog auf der Schiffsreise nach Penang entwickelt Fang die chinesische Sicht der Religions- und Rassenangelegenheiten *so scharfsinnig und wohlunterrichtet, daß man bei seinen Ausführungen sich beinahe als Verkörperung der Schwächen fühlte, von denen er gesprochen hatte.*⁷⁸¹

Nicht erst in der späteren Endfassung des Romans (*Und Friede auf Erden!*), sondern bereits in *Et in terra pax*, wo sie zwar als handelnde Person erst am Schluss auftritt,⁷⁸² aber geistig bereits viel früher präsent ist, stellt Yin, die chinesische Ehefrau des geläuterten Europäers Lord Raffley, nicht nur eine Allegorie der Güte dar. Sie ist vielmehr die zentrale Protagonistin, in der May bereits gut ein Jahr nach der Rückkehr von seiner Orientreise – kühn über eine bloße Überbrückung von Fremdheit hinausgehend – die Utopie einer Verschmelzung von Orient und Okzident literarisch gestaltet. So beschreibt der Ich-Erzähler eine Fotografie Yins: *Ich hatte noch nie solche weibliche Züge gesehen. Waren sie kaukasisch oder mongolisch? Waren das mandelförmige oder geschlitzte Augen? Jeder einzelne Teil dieses ganz eigenartig schönen Gesichts war eine Frage, welche kein Pinsel und kein Meißel zu beantworten vermochte...*⁷⁸³ Hier spiegelt sich in den Gesichtszügen die Bildungsgeschichte Yins, die in Peking bei ihrem Onkel, einem Gelehrten aufgewachsen ist: *So kam es, daß sie europäische Bücher lesen lernte und vom Onkel die Erlaubnis erhielt, mit den Frauen der abendländischen Gesandtschaft zu verkehren. Was bei einem Manne die ganz gewisse Folge gewesen wäre, nämlich ein innerlicher Zwist zwischen der heimischen und der fremden Anschauung, das wurde bei Yin zum freundlichen Streben beider, in ihr zu einer vollen, friedlich klaren Harmonie zusammenzuklingen. Und wie es ganz gewiß wahr ist, daß die Seele die plastische Entwicklung des Körpers beeinflusst, so wurde es je länger desto schwerer, aus den Gesichtszügen dieses Mädchens die mongolische Abstammung zu folgern.*⁷⁸⁴ Die mit dieser Verschmelzung von Ost und West verbundene ‚Gütekraft‘ Yins bewirkt die Wandlung Raffleys und des Governors zu vorurteilsfreien Edelmenschen. Interessant ist dabei, dass auch in Hesses, erstmals 1912 im ‚Simplizissimus‘ publiziertem Feuilleton, *Singapur-Traum*, in dem der Traum des während einer Kinovorstellung in Singapur eingenickten Erzählers im Mittelpunkt steht, solche Verschmelzungsvorstellungen angedeutet werden.⁷⁸⁵

778 Ebd., Sp. 115.

779 Ebd., Sp. 115ff.

780 Glaserapp, S. 145.

781 May, Pax, Sp. 131. Fang hält in seinen Ausführungen (ebd., Sp. 125ff.) dem europäischen Imperialismus den Spiegel vor.

782 Ebd., Sp. 280ff.

783 Ebd., Sp. 171.

784 Ebd., Sp. 261.

785 Hesse, Singapur-Traum, S. 86: *Freundlich sah mich mein Vater an und sagte: ‚Ich lehre dich nicht, ich erinnere dich nur.‘ Und indem er es sagte, war er nicht mein Vater mehr, sein Gesicht lächelte eine Sekunde lang genau so wie das Gesicht, mit welchem in den Träumen unser Führer, der Guru zu lächeln pflegt, und im selben Augenblicke erlosch das Lächeln, und das Gesicht war rund und still wie die Lotosblüte und glich genau dem goldenen Bildnis Buddhas, des Vollendeten, und wieder lächelte es, und es war das reife, schmerzliche Lächeln des Heilands.*

Während May jedoch bereits kurz nach seiner Orientreise eine konkrete Programmatik zur Überwindung der Rassengegensätze entwickelt und sogar die ‚Güte‘ durch eine Orientalin verkörpert, bleibt Hesse noch vage.⁷⁸⁶

Mit der Darstellung chinesischer Menschen korrespondiert das in *Et in terra pax* vermittelte China-Bild. So reflektiert zu Beginn des dritten Kapitels *Am Thore Chinas* der Ich-Erzähler ausführlich über die westlichen Vorurteile gegenüber China und seinen Menschen. Er sieht in der *Ansicht, daß es sich um altersschwache, kranke Zustände handle... ein groß, dick und fett gepflegtes Vorurteil*,⁷⁸⁷ das die Erkenntnis blockiere, dass den *chinesische[n] Gestalten, Formen und Gebräuche[n]... eine Lebensfülle, eine strutzende Kraft, eine überzeugende Selbstverständlichkeit innewohnt...*⁷⁸⁸ Wie Hesse vertrat somit auch May bereits kurz nach der Orientreise ein uneingeschränkt positives Bild der Chinesen und Chinas.⁷⁸⁹ Beide Autoren wandten sich damit gegen den imperialistisch-eurozentrischen Geist ihrer Epoche.

Uneingeschränkt positiv ist auch Mays Darstellung des arabischen⁷⁹⁰ Dieners des ‚Ich‘. Die Präsenz dieses idealisierten Vertreters des Orients beginnt mit dem ersten Satz des Romans: „*Ich bin Sejjid Omar!*“⁷⁹¹ Sejjid ist gut aussehend⁷⁹² und trotz seiner Armut selbstbewusst und würdevoll.⁷⁹³ *Mein Sejjid Omar hatte sich bewährt. Er war ehrlich, wahrheitsliebend, treu, scharfsinnig, zuverlässig und... ein wahres Sprachgenie.* So urteilt der Ich-Erzähler zu Beginn des zweiten Kapitels *Im Herzen des Islam*.⁷⁹⁴ Bei verschiedenen Gelegenheiten beweist er persönlichen Mut, so bei der Befreiung Wallers und seiner Begleiter aus der Hand fanatischer Mekkapilger.⁷⁹⁵ Der fromme Muslim⁷⁹⁶ öffnet sich unter dem Einfluss des ‚Ich‘ der christlichen Nächstenliebe⁷⁹⁷ und rettet dem Engländer Dilke das Leben, obwohl dieser vorher als *Feind* aufgetreten ist.⁷⁹⁸ Kennzeichnend für Sejjids Reifung ist auch die Entwicklung eines positiven Frauenbildes.⁷⁹⁹ Bereits in der *Pax*-Fassung verschmelzen Elemente einer realistischen Spiegelung von Mays Diener Sejjid Hassan mit der Allegorie einer Versöhnung von Ost/Islam und West/Christentum auf der Basis der Nächstenliebe. Anders als bei den chinesischen Protagonisten wird die Edelmenschlichkeit Sejjid Omars aber durch die ambivalente bis negative Darstellung anderer arabisch-muslimischer Akteure kontrastiert. Der Schech der fanatischen Mekkapilger, dessen Koran der christliche Missionar Waller bei der Konfrontation religiöser Fundamentalisten an der Sphinx schändet, akzeptiert keine staatliche Autorität, sondern folgt nur seiner Interpretation der Vorschriften des Koran.⁸⁰⁰ Der Schech el Beled des nahe den Pyramiden gelegenen Ortes wiederum wird

786 Zur Interpretation des ‚Singapur-Traums‘ vgl. Samsami, S. 116ff. und Freedman, S. 199f.

787 May, Pax, Sp. 144 (Beginn des zweispaltig gedruckten Anfangs des Kapitels *Am Thore Chinas*).

788 Ebd.

789 Vgl. Schulze, S. 50ff.

790 Dieser Typus kommt bei Hesse nicht vor, weil er sich mit dem arabischen Teil des Orients, der wiederum ein zentraler Handlungsraum Mays ist, nicht befasste.

791 May, Pax, Sp. 1.

792 Ebd., Sp. 9 (*die schöne Plastik seiner Figur*).

793 Ebd., Sp. 2, 30.

794 Ebd., Sp. 73.

795 Ebd., Sp. 66f.

796 Ebd., Sp. 13.

797 Ebd., Sp. 91f.

798 Ebd., Sp. 135ff. (138).

799 Ebd., Sp. 153.

800 Ebd., Sp. 49ff.

von May als religiös indifferenter, materialistischer Opportunist gezeichnet, dem ausschließlich das Florieren des örtlichen Tourismusgeschäfts am Herzen liegt.⁸⁰¹

Deutlich positiver als Hesse stellt May die Einwohner Ceylons und Indonesiens dar, die er in *Singhalesen*, *Tamilen* und *Indochinesen* aufteilt.⁸⁰² Die *Singhalesen*, denen das ‚Ich‘ auf dem Schiff vor Colombo begegnet, sind *liebe, freundliche, saubere Menschen*. Sympathie beim Leser weckt der Autor beispielsweise durch die Zeichnung *eines kleine[n], fast splitternackte[n] Junge[n]... dunkeläugig, bausbäckig [sic], vollbäuchig, mit quat-scheligen Händen und Füßen*.⁸⁰³ Der *Rikschabmann* in Colombo, dessen harte Arbeit vom Ich-Erzähler in einer liebevoll ausgeführten Miniatur beschrieben wird, hat *langes, seidenweiches Haar*, das *wohlfrisiert* ist und *dem Manne ein weiches, weibliches Aussehen* gibt.⁸⁰⁴ Auch nach vollbrachter, schweißtreibender Tätigkeit *geht sein Atem so rubig wie im Augenblick des Einsteigens; sein Auge blickt so sanft wie eine dunkelsammetne Pensee*.⁸⁰⁵ Am Beispiel der *für unbotmäßig gehaltenen Bergmalaien*⁸⁰⁶ auf Sumatra reflektiert May auch die Haltung der europäischen Machthaber gegenüber den Einheimischen. Ein europäischer Arzt charakterisiert die Eingeborenen als *ganz treu- und gewissenlose Menschen*⁸⁰⁷ und traut ihnen die Ermordung des nach seiner Tempelschändung gefangen genommenen Waller zu. Demgegenüber erklärt der Erzähler die Feindseligkeit der Malaien damit, dass sie die *Weissen als die Räuber ihres Landes und die Unterdrücker ihres Glaubens betrachten und darum eine unversöhnliche Feindschaft gegen sie hegen*.⁸⁰⁸ In Mary Wallers Schilderung des Aufstiegs zu dem Kampong, in dem sich die Schändung des konfuzianischen Tempels durch ihren Vater abspielt, werden verschiedene Gruppen von Eingeborenen unterschieden. Die *indochinesischen Träger* aus der europäisch besiedelten Küstenregion Sumatras haben *keine Religion* und reden dem christlich-fundamentalistischen Missionar nach dem Mund.⁸⁰⁹ Die muslimischen *Bergmalayen*, die sich gegen die europäische Einflussnahme stemmen, *stellten sich feindlich zu uns*.⁸¹⁰ Die Eingeborenen hoch in den Bergen, die *mit den Weissen noch so wenig in Berührung gekommen* sind, sind *friedlich gesinnt und gastfreundlich*.⁸¹¹ Hesses Kritik am Opportunismus der Eingeborenen gegenüber europäischen Einflüssen klingt bei May nur in der Beschreibung der Träger an. Im Übrigen agieren die Malaien bei May ‚auf Augenhöhe‘ mit den europäischen Kolonialherren. Ihr Charakter ist positiv: die Bewohner des Kampongs in den Bergen töten Waller trotz der Schändung und Vernichtung ihres Heiligtums nicht, sondern verlangen lediglich Schadensersatz,⁸¹² lassen ihn schließlich frei und übergeben sogar sein Gepäck an die Gruppe um Rafflej, Tsi und das ‚Ich‘. *Sie brachten – – das Gepäck, welches Waller und Mary mit oben im Gebirge gehabt hatten. Welch eine Ehrlichkeit!*⁸¹³ Anders als Hesse, der

801 Ebd., Sp. 62f.

802 Ebd., Sp. 139.

803 Ebd., Sp. 81.

804 Ebd., Sp. 86.

805 Ebd., Sp. 89.

806 Ebd., Sp. 177. Hinweis: In *Et in terra pax* werden unterschiedliche Schreibweisen des Wortes (mit ‚i‘, ‚y‘ und ‚ij‘ benutzt), die beim jeweiligen Zitat getreu der Vorlage wiedergegeben werden.

807 Ebd., Sp. 178.

808 Ebd.

809 Ebd., Sp. 193.

810 Ebd.

811 Ebd.

812 Ebd., Sp. 196f.

813 Ebd., Sp. 217. Interessant ist, dass May im Rahmen der durchgreifenden Überarbeitung und ‚Ausfaltung‘ des vierten Kapitels des *Pax-Romans* in *Und Friede auf Erden!* (vgl. hierzu Hatzig) das Malaienbild etwas revidiert: Einerseits tritt dort, wie weiter unten dargestellt, der Malaienpriester als Exponent des ‚geistigen Orients‘ und

die charakterlichen Qualitäten der fernöstlichen Orientalen in der ersten Phase der literarischen Verarbeitung seiner Orientreise differenziert schildert, stellt May die Eingeborenen Ceylons und Indonesiens charakterlich auf die gleiche Stufe mit den Chinesen, denen allerdings zusätzlich die Qualität eines Kulturvolks zugeschrieben wird.

6.5.3 Europäischer Einfluss

Beide Autoren setzten sich bereits kurz nach ihren Orientreisen literarisch intensiv mit dem in der Epoche des Imperialismus um die Wende des 19. zum 20. Jahrhunderts sehr starken Einfluss des Westens auf den Orient auseinander. Hesse stellt den Einfluss des Okzidents auf den Orient überwiegend kritisch dar. Dabei problematisiert er nicht nur die politische Unterjochung durch die Kolonialherrschaft, die Überheblichkeit und Brutalität der Europäer beim Umgang mit den Einheimischen, sondern wirft auch ein Schlaglicht auf die ökonomische Ausbeutung und Domestizierung des Orients durch den Okzident.⁸¹⁴ In der Reiseskizze *Spazierenfahren* schreibt er: *Die klugen Kaufleute aus unserem Westen haben die indischen Seiden und Leinen entbehrlich gemacht, sie färbten Baumwolle und druckten Kattune viel greller, viel indischer, jubelnder, wilder, giftiger, als sie je in Asien gesehen worden waren, und der gute Inder samt dem Malayen ist ein dankbarer Kunde geworden und trägt um seine bronzenen Hüften die billigen farbengrellen Stoffe aus Europa.*⁸¹⁵ Auch die Kultur der Malaien war für Hesse, anders als die der Chinesen, *rettungslos an die bösesten europäischen Einflüsse verloren*, wie in einer kontrastierenden Schilderung seiner Besuche in chinesischen und malaiischen Theatern in Penang dargestellt wird.⁸¹⁶ Bezeichnend ist auch, dass Hesse in der Skizze *Architektur* die durch die Europäer errichteten Bauten (mit Ausnahme der Bungalows) als geschmacklose Fremdkörper schildert.⁸¹⁷

Hesse verurteilte auch, von der Profession der Eltern und des Großvaters abrückend, die damalige christliche Orientmission, die einen Absolutheitsanspruch der christlichen Religion vertrat.⁸¹⁸ Diese Haltung kommt vor allem in der 1912 entstandenen Novelle *Robert Aghion* zum Ausdruck.⁸¹⁹ Der angehende Missionar Aghion, der mit den besten Absichten aus England nach Indien reist, erfährt in Indien die schwere

Vollendeter vom Format Marah Durimehs und Tatallah-Satahs auf den Plan. Andererseits relativiert Rafflej, ganz im Sinne der Eindrücke Hermann Hesses, gegenüber dem begeisterten Governor – anders als in der Pax-Fassung – die Qualitäten der Malaien: *Alles, was Ihr sagt, in Ehren, dear uncle; aber ich bitte, laßt Euch von Eurem gutem Willen nicht verführen, weiter zu gehen, als Ihr dürft. Ihr könnt doch unmöglich behaupten wollen, daß diese Rasse auf gleicher Bildungstiefe mit der unsrigen stehe! Und Ideale sucht man doch nicht unten, sondern oben. Ihr kennt meine Ansicht über die Menschenrechte zur Genüge; aber nicht das Gefühl allein, sondern auch der Verstand hat zu Worte zu kommen. Sollen Kinder mitbestimmen dürfen, auf welche Weise sie zu erziehen sind? Habt sie lieb; hebt sie empor, und macht sie zu Männern! Sind sie das geworden, so mögen sie mit raten und mit tun; eber aber nicht! Es ist stets gefährlich, den Unmündigen eine Macht zu gewähren, deren Ausübung klar und überlegt denkende Köpfe verlangt! ... Ihr rühmt das Verhalten der Malaien gegen Waller. Ja, sie haben ihm verziehen, ihn nicht bestraft; aber sind sie nicht um so grausamer gegen seine unschuldige Tochter gewesen, welche von ihnen unter so peinlichen Umständen hinüber nach Penang gebracht wurde? Wie hätte sich diese ganze Angelegenheit wohl gestaltet, wenn der Priester nicht ein so hochdenkender Mann gewesen und unser Tsi nicht in ganz zufälliger Weise dazu gekommen wäre?* (May, Friede, S. 372f.). May rückt somit in der zweiten Phase der literarischen Verarbeitung seiner Orientreise von der uneingeschränkt positiven Darstellung und Bewertung der Malaien etwas ab, wohl um die Idealgestalten (Malaienpriester und Tsi) noch stärker herauszustellen.

814 Samsami, S. 107ff.

815 Hesse, *Spazierenfahren*, S. 80.

816 Hesse, *Abend*, S. 25.

817 Hesse, *Architektur*, S. 57.

818 Samsami, S. 118.

819 Vgl. hierzu ebd., S. 131ff.

Zugänglichkeit der fremden Kultur sowie die von Rassenvorurteilen geprägte Ignoranz und Kälte der Europäer, die vor allem in der Figur des Kaufmanns Bradley dargestellt wird. Dieser vertritt die Ansicht, *daß kein Mensch sich in dem scheußlichen Wirrwarr und Unflat dieser Götzendienste auskenne, daß die Brahmanen eine heillose Bande von Ausbeutern und Faulenzern seien und daß überhaupt diese Inder alle zusammen ein schweinisches Pack von Bettlern und Unholden wären, mit denen ein anständiger Engländer lieber gar nichts zu tun habe.*⁸²⁰ „Unsere Aufgabe ist es, diesem gottlosen Pack langsam ein wenig Kultur und einen schwachen Begriff von Anständigkeit beizubringen“;⁸²¹ erklärt Bradley und nimmt damit auch „die Position des engstirnigen und intoleranten Missionars ein“.⁸²² Aghion macht sich diese Haltung jedoch nicht zu Eigen, sondern entwickelt mehr und mehr Achtung vor der Kultur der Inder und ihrer tiefen Religiosität.⁸²³ Schließlich empfindet er es als *ungebeuerliche Frechheit und Überhebung... daß er als Abgesandter eines fernen Volkes hierhergekommen sei mit der Absicht, diesen Menschen ihren Gott und Glauben zu nehmen und einen anderen dafür aufzunötigen.*⁸²⁴ Konsequenter gibt Aghion seinen Berufsplan auf; er bleibt zwar in Indien, wird aber Sekretär und Aufseher auf einer Plantage.

Hesse kritisiert die Haltung der Europäer seiner Zeit gegenüber den Asiaten. Deren „Überheblichkeit und das Desinteresse“ führt er „auf eine im Westen vermutete Unausgeglichenheit von Denken und Fühlen zurück, die er in der einseitigen, lediglich auf den Intellekt Wert legenden Erziehung begründet sieht“.⁸²⁵ Von den europäischen Kolonialmächten zollt Hesse allein England Achtung: *Die Engländer, die in ihrem Nationalitätsgefühl und in ihrer strengen Pflege der eigenen Rasse eine Art Ersatzreligion besitzen, sind denn auch die einzigen Westländer, die es da draußen zu einer wirklichen Macht und Kulturbedeutung gebracht haben.*⁸²⁶ Dabei ist er allerdings weit davon entfernt, das Wirken der Engländer in Asien als segensreich darzustellen: *[D]ie Engländer sind... geniale Kolonisatoren, und es macht ihnen ein Hauptvergnügen, dem Untergang der von ihnen erdrückten Völker zuzuschauen. Denn dieser Untergang geht überaus human, freundlich und fröhlich vor sich, er ist kein Totschlagen und nicht einmal ein Ausbeuten, sondern ein stilles, mildes Korumpieren und moralisches Erledigen. Immerhin, dieser englische Betrieb hat Stil, und Deutsche oder Franzosen würden es viel schlimmer und viel dümmlicher machen, wie ja überhaupt der Engländer der einzige Europäer ist, der draußen unter den Naturvölkern nicht komisch wirkt.*⁸²⁷

Der Autor analysiert die verschiedenen Aspekte der ‚Verwestlichung‘ des Orients mit klarem Blick. Aus seinen überwiegend negativen Beobachtungen zum Einfluss der Europäer im Orient folgert er aber keine Vision zu einer Neuordnung des Verhältnisses zwischen den Kulturen. Aus Hesses *starke[m] Gefühl von der Einheit und nahen Verwandtschaft alles Menschenwesens, das ich unter Indern, Malayen, Chinesen und Japanern gewonnen habe,*⁸²⁸ entwickelt sich ‚nur‘ das Postulat einer Öffnung Europas gegenüber östlicher Kultur und Weisheit: „Er empfiehlt den [...] Westlern zum einen eine kritische Auseinandersetzung und Infragestellung ihrer bisherigen Lebens- und Denkweise. Zum anderen fordert er von ihnen die Bereitschaft, Neues zu lernen, und zwar

820 Hesse, Aghion, S. 290.

821 Ebd., S. 291.

822 Samsami, S. 138 (Fn. 236).

823 Hesse, Aghion, S. 296f.

824 Ebd., S. 300.

825 Samsami, S. 111.

826 Hesse, Rückreise, S. 113.

827 Hesse, Schmetterlinge, S. 91.

828 Hesse, Rückreise, S. 113.

von den scheinbar unterentwickelten, ‚primitiven‘ Völkern des Ostens. Die Europäer sollten bei ihrer Suche nach Erfüllung und Befriedigung das Fremde in seiner Art und Weise nicht als minderwertig und unwürdig ablehnen, sondern dessen Erfahrungen als einen Gewinn betrachten, von dem sie profitieren könnten.“⁸²⁹

Karl May geht in *Et in terra pax* insoweit über Hesse hinaus, als er das von Überheblichkeit, Herrschsucht und rassistischen Vorurteilen gekennzeichnete Verhältnis des Okzidents zum Orient zum zentralen Thema macht. Kennzeichnend sind die ‚Pöbel-Episoden‘ des Romans. So taucht in einer belebten Straße in Colombo *eine Schar Kavalleristen auf, im kurzen Galopp und straßenbreit. Ich kannte die Art dieser Herren, die sich um nichts, am allerwenigsten um die gesunden Glieder tief unter ihnen stehender Völkerschaften kümmern. ... Den Reitern machte es sichtlich Spaß, die Passanten in Verlegenheit zu setzen. Sie lachten zu den Angstrufen, welche überall erschollen...*⁸³⁰ Im Hotel in Point de Galle tritt eine alkoholisierte Gruppe von Engländern um den Edelmann Dilke zu nachtschlafender Zeit pöbelhaft auf. *Man schrie, man schimpfte, man lachte, man sang Trutzlieder; man gröhlte und johlte; man warf Flaschen und Gläser an die Wand.*⁸³¹ Der ehrwürdige, kultivierte Chinese Fang, der *in sehr höflichen Ausdrücken*⁸³² um Ruhe bittet, wird, motiviert durch europäische Überheblichkeit und Rassismus, gedemütigt: *„Wir, die wir jetzt nach China gehen, um diese Zopffaffen zu civilisieren, um ihnen Bildung und Klugheit zu bringen, wir sollen hier diesem Kerle Gehorsam leisten?“*⁸³³ Wir wissen nicht, ob May derartige Szenen auf seiner Orientreise tatsächlich erlebt hat. Hesse schildert ein solches Erlebnis in einer Eintragung in sein Reisetagebuch am 29.10.1911 in Singapur, die er später nicht literarisch verwertet: *Nachher, als wir nach 1 Uhr heimkamen, trieben sich noch ein paar angeheiterte junge Engländer mit Fußballspieler-Brutalität in der Halle herum, schlugen dem armen Postkartenhändler seinen Schaukasten in Scherben und schrien, tobten und boxten sich die halbe Nacht herum wie Säue.*⁸³⁴

Deutlicher noch als Hesse spricht May die rassistischen Vorurteile an, die zur Zeit der Niederschrift von *Et in terra pax* die Haltung des Okzidents gegenüber dem Orient prägten: *Man beobachte den Europäer, wie er aus hochmütigen Augen im fremden Lande um sich schaut! Der Schiffsjunge, welcher jetzt wegen unheilbarer Dummheit vom Maate mit dem Tau verhauen wird, geht eine Viertelstunde später mit dem erhebenden Bewußtsein an Land, daß alle Malaien und Chinesen Penangs nicht wert seien, ihm die oxsenledernen Stiefel zu schmieren, und zwar nur deshalb, weil er ein Kaukasier aus dem Dorf Klapperschnalle ist!*⁸³⁵ Dies betrifft auch gebildete, kultivierte Europäer, wie am Beispiel des Governors gezeigt wird. In den Augen des an sich liebenswerten und honorigen englischen Aristokraten sind *Chinesen... eben... kein gleichwertiges Menschenmaterial.*⁸³⁶ Erst der enge Kontakt des Governors mit dem chinesischen Arzt Tsi löst einen Prozess der schrittweisen Milderung seiner Rassenvorurteile aus, die sich schließlich bei der Begegnung mit Rafflesys Ehefrau Yin⁸³⁷ endgültig auflösen.

829 Samsami, S. 113. Vgl. auch Cheong, S. 39.

830 May, Pax, Sp. 93.

831 Ebd., Sp. 110.

832 Ebd.

833 Ebd.

834 Hesse, Notizen, S. 171.

835 May, Pax, Sp. 145f.

836 Ebd., Sp. 180.

837 Ebd., Sp. 278ff.

Anders als Hesse stellt May keine Reflexionen zum wirtschaftlichen Einfluss des Westens auf den Orient an. Anklänge finden sich allenfalls in der realistischen Darstellung negativer Auswirkungen des Tourismus. So sind die *Dragomans* in Kairo eine *Plage*,⁸³⁸ die touristischen *Cook- oder Stangen-„Herden“* sind ein *personifiziertes Baktschisch*,⁸³⁹ im Dorf el Kafr bei den Pyramiden vermarkteten *Bewohner, von den Touristen vollständig verdorben, ... ihre falschen Münzen, geschickt nachgemachten Scarabäen und andere wertlose Imitationen...*⁸⁴⁰ Klarer als Hesse arbeitet May jedoch die politischen Aspekte heraus. Der 1873 bis 1903 andauernde Kolonialkrieg der Niederländer mit dem Sultan von Atjeh auf Sumatra wird im *Pax*-Roman mit genauen Angaben zu Opferzahlen und Kosten angesprochen.⁸⁴¹ Lord Raffley kommentiert diese schreckliche Bilanz wie folgt: „*Aber ich klage die ganze sich ‚civilisiert‘ nennende Menschheit an, daß sie trotz aller Religionen und trotz einer achttausendjährigen Weltgeschichte noch heutigen Tages nicht wissen will, daß dieses ‚Civilisieren‘ nichts anderes als ein ‚Terrorisieren‘ ist!*“⁸⁴² May thematisiert auch, dass die aufständischen Eingeborenen wiederum von anderen europäischen Kolonialmächten instrumentalisiert werden.⁸⁴³ Der May-Forscher Martin Lowsky hat nachgewiesen, dass Mays *Friede*-Roman an vielen Stellen auf die politische Weltlage an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert anspielt⁸⁴⁴ – nicht alle, aber viele der von ihm angeführten Stellen finden sich bereits in *Et in terra pax*.

Wie in Hesses *Robert Aghion* wird auch in Mays *Et in terra pax* die christliche Mission kritisch dargestellt. Der amerikanische Missionar Waller, der für den „Primat des rechten Glaubens vor der wahren Liebe“⁸⁴⁵ steht, ist ein „typischer Vertreter der [...] Lieblosigkeit“,⁸⁴⁶ in der May die Ursache für Rassismus und Imperialismus sieht.⁸⁴⁷ Dies wird in folgender Äußerung Wallers besonders deutlich: „*Man wirft uns Amerikanern in neuerer Zeit den Cäsarismus vor. Nun wohl, wir bekennen uns zu ihm. Und wie auf äußerem Gebiete, so wollen wir auch auf dem Gebiete des Glaubens Herrscher sein!*“⁸⁴⁸ Diese Haltung Wallers wird schon früh im Roman in die Nähe einer *geistige[n] Störung*⁸⁴⁹ gerückt. Auch im zentralen Monolog des chinesischen Arztes Fang wird die Verflechtung von Politik und Mission angesprochen: „*Die Strömung, welche jetzt gegen die Küste Chinas brandet, ist ein doppelte, nämlich eine religiöse, und eine politische und beide werden uns von einem und demselben Winde zugeführt, dem Egoismus.*“⁸⁵⁰ Der glaubensstarken, kalten und im Dienste imperialistischer Politik stehenden Mission stellt May in dem leitmotivischen Gedicht *Tragt euer Evangelium hinaus* ein liebevolles Christentum gegenüber, das anderen Kulturen und Religionen achtungsvoll und nicht belehrend begegnet.

Interessant auch, dass May – ähnlich wie Hesse – den Engländern seine literarische Reverenz zollt. Lord Raffley steht in seiner Ehe mit Yin und dem von ihm gemeinsam

838 Ebd., Sp. 7.

839 Ebd., Sp. 31f.

840 Ebd., Sp. 44.

841 Vgl. Wohlgschaft, Biographie, S. S. 1292.

842 May, *Pax*, Sp. 198.

843 Ebd., Sp. 200f., sagt ein niederländischer Hafenbeamter in Uleh-leh auf Sumatra: „*Aber wir haben grad jetzt scharfe Differenzen mit den Eingeborenen, und es giebt eine europäische Nation, welche ihnen heimlich Waffen liefert.*“

844 Lowsky, *Wüstenwind*, S. 222ff.

845 Schenkel, S. 117.

846 Ebd.

847 Ebd.

848 May, *Pax*, Sp. 28.

849 Ebd., Sp. 29.

850 Ebd., Sp. 127.

mit dem Chinesen Fu betriebenen ost-westlichen Projekt für das May'sche Konzept der bis zur Verschmelzung gehenden liebevollen Versöhnung zwischen Orient und Okzident. Der Governor ist ein echter Edelmann, der es schafft, seine rassistischen Vorurteile zu überwinden. Nach der Pöbelszene in Point de Galle belehrt das ‚Ich‘ den Hotelbesitzer „*Der wirkliche, echte Sohn Old Englands ist ein ganz anderer Mann, und Sie beleidigen ihn, wenn Sie solchen Radaubrüdern dieselbe Achtung zollen, auf welche nur er allein berechtigten Anspruch hat!*“⁸⁵¹ In der Pax-Fassung entpuppt sich selbst der, gemeinsam mit seinen rüpelhaften Kameraden als Inbegriff kolonialistischer Arroganz geschilderte, englische Adlige Dilke, schließlich doch noch als Ehrenmann, der sich nach seiner Rettung vor dem Ertrinken durch Sejjid Omar für seine früheren Ausfälle entschuldigt und diesen öffentlich zum Essen einlädt.⁸⁵²

Auch bei der literarischen Darstellung der Einflüsse des Okzidents auf den Orient können wir somit Affinitäten zwischen Hesse und May feststellen. Gemeinsam ist beiden Autoren das, dem imperialistischen Zeitgeist entgegengesetzte, negative Urteil über die ‚zivilisatorischen Taten‘ des Westens im Osten. Hesse fordert eine Veränderung der Haltung der Europäer gegenüber den Orientalen; May geht darüber hinaus und entwickelt bereits kurz nach der Orientreise eine literarische Vision der Versöhnung von Ost und West im Zeichen der Nächstenliebe. Bereits *Et in terra pax*, nicht erst die umfangreichere Endfassung von 1904, propagiert diese Zielvorstellung mit der umfassenden Wandlung Wallers von einem scheinchristlichen Missionar zum wahren Christen, der Befreiung des Governors von seinen rassistischen Vorurteilen, der Reifung Sejjid Omars zum Edelmenschen, der Ehe zwischen dem bereits vor Beginn der Handlung geläuterten⁸⁵³ Raffley und Yin, der Verlobung zwischen Tsi und Mary Waller, sowie dem Abschluss der Reise im utopischen Landstrich Ki-tsching, in dem die Verschmelzung zwischen Ost und West bereits Realität geworden ist.

6.5.4 Orientalische Philosophie und Spiritualität

Hermann Hesse war schon vor seiner Orientreise ein Kenner östlicher, besonders indischer Philosophie; anders als May beschäftigte er sich aber nie vertieft mit dem Islam. In einem Tagebuch-Text von 1920/21 führt er aus: *Meine Beschäftigung mit Indien, die nun schon bald zwanzig Jahre alt ist, scheint mir nun an einem neuen Entwicklungspunkt angelangt zu sein. Bisber galt mein Lesen, Suchen und Mitfühlen ausschließlich dem philosophischen, dem rein geistigen, dem vedantischen und buddhistischen Indertum, die Upanishaden und die Reden Buddhas standen im Mittelpunkt dieser Welt. Erst jetzt nähere ich mich mehr den eigentlich religiösen Indien der Götter, des Vishnu und Indra, Brahma, Krishna etc. etc.*⁸⁵⁴ Bereits 1907 veröffentlichte Hesse jedoch die *Legende vom indischen König*, die im alten Indien der Götterzeit spielt und sich in der – auch von May besonders geschätzten – Form des Märchens

851 May, Pax Sp. 113.

852 Ebd., Sp. 141ff. Bezeichnenderweise verwandelt May in der Endfassung des Romans, wo es zu einer solchen Entschuldigung nicht kommt, die *Engländer*] (ebd. Sp. 108) in *Europäer*] (May, Friede, S. 149).

853 Raffley war früher *einer jener zugeknöpften, schweigsamen Englishmen, welche alle Winkel der Erde durchstöbern ... und endlich müde und übersättigt die Heimat wieder aufsuchen, um als Mitglied irgend eines berühmten Reiseklubs einsillige Bemerkungen über die gehaltenen Erlebnisse machen zu dürfen* (May, Pax, Sp. 163). Jetzt ist der Lord äußerlich und innerlich verwandelt: *Seine hagere, knochige Gestalt war voller geworden; die scharfen Linien seines Gesichtes hatten sich gemildert. ... [N]un aber schien der Geist sich mit der Seele vermählt zu haben. ... Der Spleen war vollständig verschwunden und mit ihm die unendliche Gleichgültigkeit gegen alles, was nicht Old England und den Sport betrifft. ... Damals war er nichts weiter als ein Engländer im Superlativ, ein Gentleman vom Scheitel bis zur Sohle; jetzt war er mehr viel mehr, nämlich ein harmonisch denkender Mensch und ein zwar nicht sehr schöner, aber dafür bedeutender Mann* (ebd., Sp. 168f.).

854 Hesse, Tagebuch, S. 225.

mit der Suche des Menschen nach der Erkenntnis der letzten Wahrheit auseinander setzt,⁸⁵⁵ wobei diese schon in diesem frühen Werk eben gerade nicht in geschliffener Philosophie gefunden wird, sondern in mystischer Transzendenz, der Vereinigung mit dem Göttlichen.⁸⁵⁶ Nicht von Ungefähr zeigte sich Hesse auf seiner Orientreise besonders beeindruckt von der ursprünglichen Religiosität der Einheimischen, die sie von den ‚Westlern‘ unterschied. Hesse sah in dem „einfache[n], aber unumstößliche[n], durch alle die verschiedenen Völker und Gesellschaftsschichten gehende[n] Glaube[n] der Asiaten... die Basis ihres leichten und unbeschwerten, gleichzeitig aber konzentrierten und darum trotz allem reicheren Daseins“.⁸⁵⁷ Dieser Eindruck findet sich auch in verschiedenen der kurz nach der Orientreise geschriebenen Reiseskizzen, in denen sich Hesse mit der Spiritualität Asiens befasst, so in *Singapur-Traum*, *Tagebuchblatt aus Kandy*, *Spaziergang in Kandy* und *Rückreise*. Auch die Novelle *Robert Aghion* transportiert dies: *Wohin er blicken mochte, überall war Religion... [A]uf gar vielen frommen Gesichtern wohnte ein Friede und beiter stiller Glanz, den man in den Gesichtern der Engländer vergeblich suchte.*⁸⁵⁸ Trotzdem ist Hesse in diesen Texten noch weit entfernt von dem Grad der Integration östlicher Spiritualität, den er in seinen späteren Werken erreicht. Wie wir gesehen haben, entfaltet sich erst später, ab dem Roman *Demian*, sein vor allem mit buddhistischer, brahmanischer und taoistischer⁸⁵⁹ Spiritualität korrelierendes mystisches Konzept. In der ersten Phase der literarischen Verarbeitung der Orientreise hingegen finden sich zwar einige Weichenstellungen hin zum geistigen Orientkonzept späterer Werke. Hesse dringt aber trotz seiner Vorbildung und seiner bereits vor der Orientreise vorhandenen Nähe zur Mystik literarisch noch nicht vertieft in die östliche Spiritualität ein, sondern schildert sie überwiegend mit dem Blick des interessierten, faszinierten Europäers. Der stark vom Taoismus geprägte indische Entwicklungsroman *Siddhartha* liegt noch in der Ferne.

May hingegen ringt bereits in *Et in terra pax* um eine literarische Annäherung an orientalische Weisheit. Schon 1901 ist nicht nur der politische, sondern auch der innere, spirituelle Brückenschlag zwischen Ost und West ein zentrales Motiv seiner Kunst. Sein Anknüpfungspunkt ist dabei vor allem die Philosophie und Religion Chinas; die Darstellung des Islam im *Pax*-Roman hingegen unterscheidet sich nicht signifikant von der in den ‚klassischen‘ Reiseerzählungen. Mays literarische Auseinandersetzung mit chinesischer Weisheit in *Et in terra pax* bedeutet eine grundlegende literarische Neuorientierung gegenüber den Darstellungen in den vor der Orientreise entstandenen Erzählungen *Kong-Kheou* und *Der Kiang-lu*. Dort zeichnet der Autor – abgesehen von der positiven Beurteilung des Ahnenkults⁸⁶⁰ – „ein Bild der chinesischen Religion, das sich aus Indifferenz, Gleichgültigkeit und Aberglauben zusammensetzt“.⁸⁶¹ May beschäftigte sich zwar bereits vor der Orientreise mit der chinesischen Sprache⁸⁶² und Quellenwerken zu Land und Leuten,⁸⁶³ setzte sich aber nicht ernsthaft mit Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus auseinander, sondern beschränkte

855 Hesse, *Legende*, S. 265.

856 Ebd., S. 268.

857 Samsami, S. 105.

858 Hesse, *Aghion*, S. 296.

859 Cheong, S. 40ff.

860 Schulze, S. 37.

861 Ebd., S. 31.

862 Ebd., S. 32.

863 Ebd., S. 39f.

sich auf die Betonung der Überlegenheit des Christentums.⁸⁶⁴ Dies änderte sich mit dem *Pax*-Roman: Die Asienwissenschaftlerin Eva-Maria Stolberg bescheinigt May in einer kulturwissenschaftlichen Analyse des Werkes nicht nur „genaue Kenntnisse zur Landeskunde Südchinas, Indochinas und Südostasiens (Malaysia)“,⁸⁶⁵ sondern zeigt auch auf, wie stark sich der Schriftsteller in dieser Phase östlichem Gedankengut öffnete.⁸⁶⁶ May projiziert in *Et in terra pax* nicht nur ein auf einem Christentum der Nächstenliebe beruhendes Konzept auf ein utopisches China, sondern bemüht sich darum, von den Wurzeln östlicher Spiritualität und Philosophie auszugehen und deren Grundgedanken mit einem, ebenfalls im Orient verwurzelten, Christentum der Nächstenliebe zu verschmelzen. Stolberg schreibt: „Karl May stellt die Welt auf den Kopf: Nicht mehr der westliche Imperialismus wird zum beherrschenden Faktor der Weltpolitik, sondern der Friedensgedanke der östlichen Zivilisationen. Ideen werden hier von Ost nach West transferiert. Zentrum des ganzheitlichen Denkens im Sinn von Yin und Yang ist China.“⁸⁶⁷

Besonders eindrucksvoll entfaltet May diese ethisch-spirituelle Konzeption in der literarischen Ausformung des utopischen ost-westlichen Landstrichs Ki-tsching im 1904, d. h. mit größerem zeitlichem Abstand zur Orientreise, entstandenen fünften Kapitel von *Und Friede auf Erden!*. Wir finden sie jedoch bereits in *Et in terra pax*. Natürlich befasste sich der geniale Dilettant⁸⁶⁸ May nicht so systematisch und nachhaltig mit asiatischer Philosophie und Spiritualität wie Hesse. Trotzdem geht die Integration östlicher Elemente in Mays „Friedensphilosophie“⁸⁶⁹ bereits im *Pax*-Roman doch über ein „diffus[es], eklektisch[es], wenig durchdacht[es]“,⁸⁷⁰ im Wesentlichen von der christlich-abendländischen Tradition ausgehendes⁸⁷¹ Konstrukt hinaus. Schon auf den ersten Seiten von *Et in terra pax* treten die Ideal-Chinesen Fu und Tsi auf, die eine auf asiatischer Weisheit gegründete Lebenshaltung verkörpern. „Der Sohn zeigt dem Vater gegenüber Ehrerbietung; hier greift May eine Tugend des Konfuzianismus auf.“⁸⁷² Es geht um Harmonie⁸⁷³ zwischen den Menschen. Die zu deren Herstellung erforderliche allgemeine Humanität, deren Vermittlung bereits in *Pax* das zentrale literarische Anliegen Mays ist, gehört zu den Grundwerten der konfuzianischen Tugendlehre.⁸⁷⁴ Die chinesischen Akteure des Romans verkörpern die Eigenschaften, die nach der konfuzianischen Ethik Vorbedingungen dieser Humanität sind: „Würde, Weitherzigkeit, Wahrhaftigkeit, Eifer und Güte“.⁸⁷⁵ In Yin, der weiblichen Verkörperung der ‚Gütekraft‘, klingen so auch östliche und westliche Anschauungen *zu einer vollen, friedlich klaren Harmonie zusammen*[].⁸⁷⁶ Die in diesem Sinne von Fu, wie bereits

864 Ebd., S. 30f.

865 Stolberg, S. 56.

866 Ebd., S. 45ff.

867 Ebd., S. 52.

868 Vgl. Hintz, S. 202ff.

869 Brenner, S. 73.

870 Ebd., S. 74.

871 Ebd., S. 73.

872 Stolberg, S. 46. Die Beziehung Vater – Sohn gehört nach der konfuzianischen Ethik zu den fünf zentralen menschlichen Beziehungen; vgl. Glasenapp, S. 145.

873 Glasenapp, S. 144.

874 Ebd.

875 Ebd., S. 145.

876 May, *Pax*, Sp. 261.

angesprochen, im ersten Gespräch mit Waller im Hotel in Kairo vertretene Integration der Religionen von West und Ost,⁸⁷⁷ steht für die spirituelle Offenheit der Chinesen: „Die großen Lehren des Buddhismus, Konfuzianismus und Daoismus koexistierten gleichberechtigt, dogmatisches Denken war den Chinesen unbekannt, synthetische und synkretistische Vorstellungen waren daher verbreitet.“⁸⁷⁸ In dieser west-östlichen spirituellen Auseinandersetzung mit Waller sagt Fu: „*Die wahre Glückseligkeit kommt uns vom Himmel hernieder, und die Menschen sollen sie neidlos und friedlich unter sich verteilen.*“⁸⁷⁹ Hier scheint auf, dass in den religiösen Vorstellungen der Chinesen der Himmel als „Urgrund aller Dinge“⁸⁸⁰ eine zentrale Rolle spielt.⁸⁸¹ „*Nun, unser Thian [Fußnote: Himmel] ist größer, viel größer als der Ibrige*“,⁸⁸² erklärt der Protagonist Tsi später der Christin Mary Waller und wählt dabei die Bezeichnung „*tian*“, die auch Konfuzius für das „höchste Weltprinzip“ benutzte.⁸⁸³ Eine hohen Stellenwert hat im Konfuzianismus auch die „Beobachtung der Riten“,⁸⁸⁴ was May in der Beschreibung der ersten persönlichen Begegnung des ‚Ich‘ mit dem chinesischen Arzt und Würdenträger Fang literarisch aufgreift.⁸⁸⁵ Als geradezu vorbildlich beschreibt May den chinesischen Ahnenkult,⁸⁸⁶ der „[s]eit alters [...] eines der wichtigsten Elemente der chinesischen Religion [bildet]“.⁸⁸⁷ Auch die chinesische Vorstellung, dass Verstorbene „in einer dem menschlichen Dasein ähnlichen, wenn auch subtileren Form weiterexistieren“,⁸⁸⁸ wird, wie wir bereits in Kapitel 5 gesehen haben, aufgegriffen. „*Die Ewigkeit ist vor uns, hinter, neben und rund um uns. Wir befinden uns in ihr*“, sagt Tsi.⁸⁸⁹ Mit dem von Raffley, Fu und Tsi koordinierten humanitären Bund, der bereits in der Pax-Fassung präsent ist, rekurriert May wohl nicht, wie dies bis heute in der Forschung vertreten wird,⁸⁹⁰ auf das Freimaurertum, sondern auf die den hohen Stellenwert sozialer Netzwerke im Konfuzianismus widerspiegelnden chinesischen Bünde, in denen „religiös-philosophische Ideale eine prägende Rolle [spielten]“.⁸⁹¹ Auch die Beschreibung des – bei der späteren *Shen* in *Und Friede auf Erden!* durch eine Betelnuss ersetzten – Bundesausweises in *Et in terra pax* lädt May östlich-spirituell auf: *Als ich es öffnete, sah ich, daß es ein Stück pergamentartiges Papier enthielt, welches ein gleichseitiges Dreieck bildete. Es war auf der einen Seite weiß, auf der anderen mit Figuren und Zeichen versehen. Drei schlankgezogene Drachen bildeten die Einfassung der Ränder, und in jeder Ecke stand ein chinesisches Schlüsselwort. Das erste war ‚k’i‘, das veraltete Zeichen für Luft und Odem; es bedeutet auch den Urgrund aller religiösen Dinge. Die andere Ecke enthielt ein ‚shi‘, das Zeichen für Geist, für Genius der Erde.*

877 Ebd., Sp. 23ff.

878 Stolberg, S. 47.

879 May, Pax, Sp. 24.

880 Glasenapp, S. 122.

881 Stolberg, S. 47.

882 May, Pax, Sp. 224.

883 Glasenapp, S. 122.

884 Ebd., S. 145.

885 May, Pax, Sp. 114ff.

886 Ebd., Sp. 26f.

887 Glasenapp, S. 129.

888 Ebd. S. 129.

889 May, Pax, Sp. 270.

890 Brenner, S. 73.

891 Stolberg, S. 55.

*Und im dritten Winkel sah ich ein ‚ku‘, was Hart in Weich eingeschlossen bedeutet und auch ein Zeichen für die Brüderschaft ist.*⁸⁹²

Natürlich wird man auch künftig darüber diskutieren können, ob sich May bei der Entwicklung des ethisch-spirituellen Konzepts seines Alterswerkes, mit der er in *Et in terra pax* begann, von östlicher Spiritualität und Philosophie beeinflussen ließ oder ob er nur seine bereits vorhandenen Überlegungen ex tunc mit Elementen dieses Gedankenkreises anreicherte, um seine Botschaft der Versöhnung zwischen Ost und West überzeugender zu gestalten. Fest steht jedoch, dass May bereits in *Et in terra pax* und, wie noch zu zeigen sein wird, noch intensiver im Rahmen der Weiterentwicklung des Romans zu *Und Friede auf Erden!*, ganz bewusst „altchinesische Weisheit“⁸⁹³ verwertete. Dies war sorgfältig vorbereitet: „Im ersten Quartal 1901, unmittelbar vor der Niederschrift von *Et in terra pax* setzte sich der Autor mit der einschlägigen Sachliteratur – zum Teil intensiv – auseinander.“⁸⁹⁴ Eine besonders wichtige Quelle war das 1898 erschienene Buch ‚Die chinesische Philosophie und der Staats-Confucianismus‘ von Max von Brandt.⁸⁹⁵ Hermann Wohlgschaft stellt fest: „Wir können also mit Sicherheit sagen: Der Verfasser des *Pax/Friede*-Romans hat sich gut informiert über die altchinesische Philosophie, über den Buddhismus, über die Staats- und Sittenlehre des Konfuzianismus.“⁸⁹⁶

6.5.5 Vergleich

Vergleicht man die ersten Phasen der literarischen Verarbeitung ihrer Orientreisen durch Hesse und May, so stößt man auf eine ganze Reihe von Affinitäten. Beide Autoren zeigten sich in ihren Werken fasziniert von China, seiner Kultur und seinem Potenzial. May wandte sich der – vorher von ihm weitgehend ignorierten – fernöstlichen Weisheit zu; Hesse, der vorher auf indische Philosophie und Religion fokussiert war, öffnete sich für chinesische Einflüsse. Hesse wie May lehnten die politische Inbesitznahme des Ostens durch das imperialistische Europa ab und verurteilten eine christliche Mission, die sich durch den Anspruch, die allein seligmachende Religion zu bringen, nicht nur einem tieferen Verständnis für Spiritualität, Kultur und Religion der Asiaten verschloss, sondern sich auch in den Dienst der imperialistischen Politik stellte. Damit wandten sie sich gegen den eurozentrischen Zeitgeist, der von rassistischen Vorurteilen gegenüber den Völkern des Orients geprägt war.

Der Unterschied zwischen Hesse und May wird bereits durch die Wahl der literarischen Form angedeutet. Während Hesse nach der Orientreise überwiegend realistische Reiseskizzen verfasste, entschied sich May (wieder) für einen Roman. In seinen Reiseberichten zeichnet Hesse ein facettenreicheres, plastischeres Bild des von ihm bereisten Teils des Orients als May. Ihm gelingen die poetisch stärkeren Schilderungen von Natur und Kultur. Mit klarem Blick analysiert Hesse die wirtschaftliche Hegemonie des Westens im Orient und deren Auswirkungen auf das Leben der Einheimischen. May, dessen Beschreibungen von ‚Land und Leuten‘ insgesamt blasser wirken, transportiert demgegenüber offensiver eine kritische Sicht auf die Machtpolitik des

892 May, *Pax*, Sp. 72. Später (ebd., Sp. 117f.) stellt sich heraus, dass es sich wegen der Beschriftung aller Ecken um einen *großen Pu* handelt, der nur von einem *Mandarin* der *geheimen Verbindung* geführt wird (ebd., S. 118).

893 Wohlgschaft, *Biographie*, S. 1289.

894 Wohlgschaft, *Taoismus*, S. 115.

895 Ebd.

896 Wohlgschaft, *Biographie*, S. 1289.

Westens. *Et in terra pax* hat auch eine starke politische Botschaft.⁸⁹⁷ Nicht nur die großen Monologe des amerikanischen Professors Garden und des chinesischen Arztes Fang liefern „eine Analyse der Ursachen des europäischen Imperialismus in poetischer Form“.⁸⁹⁸

Die Differenzen in der ersten literarischen Verarbeitung der Orientreisen resultieren aus den unterschiedlichen literarischen Perspektiven der beiden Schriftsteller: Hesse schildert den Orient, ungeachtet aller Empathie und hellenistischen Beobachtung, aus der Sicht des Fremden, der Land und Leute als *eine runde geschlossene Welt, die uns nicht braucht*,⁸⁹⁹ erlebt. Die künftige Ausfaltung eines inneren, ‚geistigen Orients‘ in Hesses Werk deutet sich zwar an verschiedenen Stellen bereits an, steht aber noch am Beginn. Der Hesse-Biograph Klaus Walther stellt hierzu fest: „Hesse wusste allerdings schon während der Reise, dass sein ursprüngliches Vorhaben gescheitert war. Er wird die Erlebnisse und die Atmosphäre in Gedichten und Prosastücken beschreiben. Das Büchlein erschien unter dem Titel ‚Aus Indien‘ 1913 bei S. Fischer. Erst viel später wird die geschauten Wirklichkeit in ihrem Zusammenhang zur eigenen geistigen Welt begriffen, wenn er anlässlich einer Ausstellung von Bildern seines Freundes Hans Sturzenegger 1916 die Vielschichtigkeit des Erlebens beschreibt.“⁹⁰⁰

Ganz anders Karl Mays Roman von 1901: In ihm wird die real empfundene Fremdheit des Orients literarisch durch die Vision eines von Nächstenliebe vermittelten politischen, humanitären und spirituellen Brückenschlags zwischen Ost und West überwunden. Zwar ist auch in Mays *Et in terra pax*, wie der Blick auf spätere Werke zeigt, die Schaffung seines ‚geistigen Orients‘ noch nicht abgeschlossen. Im Gegensatz zu Hesse gestaltet May aber bereits im ersten Anlauf nach der Orientreise eine Utopie der gegenseitigen Befruchtung von West und Ost, in der das ‚Licht‘ aus dem Orient kommt:⁹⁰¹ „Der Osten wird immer größer und bedeutender, je mehr man sich ihm nähert!“, erkennt Waller im Roman.⁹⁰² Anders als in den ‚klassischen‘ Reiseerzählungen, wo sich zwar der Held im Orient heimisch fühlt, dieser aber für den Leser doch in exotischer Ferne bleibt, zielt May nun auf eine Überwindung der Fremdheit zwischen Orient und Okzident – politisch, menschlich und spirituell. Die ‚Khamsin-Passage‘, die mit dem Motiv des den Blick auf die Stadt verhüllenden Wüstenstaubs und der damit verbundenen Wendung vom Äußeren ins Innere nach Martin Lowsky in nuce das neuartige Programm des Romans enthält⁹⁰³ und die Gudrun Keindorf als Auftakt zu einer neuen, von symbolischer Programmatik geprägten Landschaftswahrnehmung deutet,⁹⁰⁴ findet sich bereits in *Et in terra pax*.

897 Lowsky, *Wüstenwind*, S. 222ff.

898 Schenkel, S. 110.

899 Hesse, *Notizen*, S. 173.

900 Walther, S. 55.

901 Vgl. auch Hintz, S. 356: „‚Ex oriente lux‘ heißt Mays Devise, mit der er an ein traditionsreiches Deutungsmuster der abendländischen Kulturgeschichte anknüpft, wonach die Entwicklung der westeuropäischen Zivilisation längst vor der christlichen Zeitenwende ihren Ausgang vom Morgenlande nahm.“

902 May, *Pax*, Sp. 276.

903 Lowsky, *Wüstenwind*, S. 217f., S. 227ff.

904 Keindorf, *Yin*.

6.6 Zweite Ernte der Reisefrüchte: Die umfassende Vergeistigung des Orients

Hesse und May waren von ihren Orientreisen so tief beeindruckt, dass es mit deren künstlerischer Verarbeitung kurz nach der Rückkehr nicht sein Bewenden hatte, sondern der Osten auch ihr späteres literarisches Wirken beeinflusste. Für Hesse begann nun die Entwicklung seiner ‚inneren Morgenlandfahrt‘, die sich vor allem in den Werken *Siddhartha*, *Die Morgenlandfahrt* und *Das Glasperlenspiel* niederschlug und das in Kapitel 5 ausführlich beschriebene mystische Weltbild prägte. May setzte die im *Pax-Roman* bereits begonnene innere Reise in östliche ethisch-spirituelle Gefilde in der weiteren literarischen Produktion seiner Spätphase fort, besonders intensiv bei der Ausformung von *Et in terra pax* zu *Und Friede auf Erden!*

6.6.1 Hermann Hesses ‚geistige Morgenlandfahrt‘

Samsami fasst Hesses literarischen Weg nach der Orientreise wie folgt zusammen: „Er macht es sich nach der Rückkehr in die Heimat jedoch zur Aufgabe, die in Hinterindien gesammelten Eindrücke vom Fremden ins Eigene zu integrieren, die Erfahrungen mit der Geschichte, den Kulturen und den Religionen (Südost-)Asiens in seinem literarischen Werk zu verarbeiten und sich parallel eine eigene, ‚persönliche Religion‘ aus den unterschiedlichen Weltanschauungen von West und Ost zu schaffen.“⁹⁰⁵ Hesses Erkenntnis, „dass sein Versuch, den Westen zu fliehen, von Anfang an zum Scheitern verurteilt war“,⁹⁰⁶ führte nicht zu einem Bruch mit dem Morgenland, sondern zu einer Sublimation in einem mystischen Konzept, das man als ‚geistigen Orient‘ verstehen kann. Das reale Asien tritt in seiner Literatur zurück; das Morgenland „steht für den Ursprung alles Seins, für die Einheit der Dinge hinter den Gegensätzen, für die Heimat der ‚ewigen Werte‘, der Wahrheit und Weisheit, Menschlichkeit und Toleranz, Frömmigkeit und Bescheidenheit“.⁹⁰⁷ Die Orientreise wurde für Hesse der Ausgangspunkt für die Loslösung von der Illusion einer äußerlichen Flucht und für seine mystische literarische Reise ins Innere.

Wir haben gesehen, dass Hesse sein neues Konzept – anders als May – nicht sofort nach der Reise fand, wenn auch bereits in den Reisefeuilletons erste Weichenstellungen in diese Richtung erkennbar werden. Das neue Orientbild entwickelte sich nach der literarischen Verarbeitung der orientalischen Realität über einen längeren Zeitraum hinweg und wurde wohl erstmals formuliert in dem Text *Erinnerung an Indien*, der aus Anlass einer Ausstellung der auf der Reise gemalten Bilder Hans Sturzeneggers 1917 entstand: *Im heißen Sommer 1911 fuhren wir zusammen... nach Genua und von da ohne Pause bis zu den Straits Settlements. In Penang schlug uns, an einem heißfeuchten glanzvollen Abend, zum erstenmal das quellende Leben einer asiatischen Stadt entgegen... Von diesen ersten Eindrücken der schon etwas europäisierten Hafenstädte bis in den stillen pfadlosen Urwald im Südosten Sumatras häuften und verstärkten sich die Bilder, bis jeder von uns sein Indien, sein Asien gefunden hatte und in sich trug. Auch diese Vorstellungen haben sich später noch geändert, ihre Werte und Deutungen verschoben. Geblieben ist das Erlebnis eines Traumbesuches bei fernen Vorfahren, einer Heimkehr zu märchenhaften Kindheitszuständen der Menschheit, und eine tiefe Ehrfurcht vor dem Geiste des Ostens, der in indischer oder chinesischer Prägung mir seither immer und immer wieder nahe kam und zum Tröster und Propheten wurde. Denn niemals können wir, gealterte*

905 Samsami, S. 368.

906 Ebd.

907 Ebd., S. 115.

*Söhne des Westens, zu Urmenschen und Paradiesunschuld der primitiven Völker zurückkehren; wohl aber winkt uns Heimkehr und fruchtbare Erneuerung bei jenem ‚Geist des Ostens‘, der von Laotse bis zu Jesus führt, der die alte chinesische Kunst hervorgebracht hat und heute noch aus jeder Gebärde des echten Asiaten spricht.*⁹⁰⁸ In dem erstmals 1975 publizierten kurzen Nachlasstext *Über mein Verhältnis zum geistigen Indien und China* stellt Hesse die Entwicklung seines Orient-Konzepts dar und benennt die dafür prägenden östlichen Einflüsse. Nach seiner ersten Begegnung mit indischer Kultur im Elternhaus, die trotz eines tiefen Eindringens von Eltern und Großvater in *Sprachen und Seele Indiens*⁹⁰⁹ durch deren christliche Interpretation geprägt war, beschäftigte sich Hesse als junger Erwachsener zunächst mit indischer Philosophie und Religion, insbesondere dem Buddhismus.⁹¹⁰ Erst später folgte die Auseinandersetzung mit den *Chinesen*, die Hesse als *Be-reicherung und teilweise Korrektur* [seines] *östliche[n] Wissen[s] und Denken[s]* erfuhr.⁹¹¹ Als die *östlichen Bücher, die mir wichtig wurden*, benennt Hesse: *Die Bhagavad Gita / Buddhas Reden / Deussens Vedanta und Upanishaden / Oldenbergs Buddha / Das Tao Te King, von dem ich alle deutschen Ausgaben las / Gespräche des Konfuzius / Gleichnisse des Dschuang Dsi.*⁹¹² Danach war Hesses ‚geistiger Orient‘ vor allem von Brahmanismus, Buddhismus und vom Taoismus beeinflusst. Dies war die Quelle seiner auf Einheitsdenken beruhenden

Mystik.

Mein Weg nach Indien und China ging nicht auf Schiffen und Eisenbahnen, ich mußte die magischen Brücken alle selber finden, schreibt Hesse 1922 in einem bereits zitierten Zeitungsartikel.⁹¹³ Dabei fand Hesse ab *Demian* zu seinem mystischen Konzept, das sich besonders eindrucksvoll in *Siddhartha* niederschlägt. Der Handlungsort des Romans ist zwar Indien, die in – wiederum eine Affinität zum späten May⁹¹⁴ – symbolisch-märchenhafter⁹¹⁵ Manier erzählte Sinnsuche des titelgebenden Protagonisten bis zur Erleuchtung durch die Überwindung aller äußeren Gegensätze spielt sich jedoch auf einer zeitlosen, abgeschlossenen ‚östlichen‘ Bühne ab. Die Vollendung Siddharthas in der unio mystica wird durch Abwendung von der äußerlichen Welt des Scheins hin zur Erkenntnis der im Inneren zu findenden Dauer, Einheit und Zeitlosigkeit erreicht. Dies entspricht dem Gedankengut des ‚Dào dé jīng‘, nach dem „das beschauliche Versenken in das Ewige, die ruhige Begierdelosigkeit, die Zurückhaltung gegenüber den weltlichen Dingen das hohe Ziel“⁹¹⁶ des Menschen sein soll. Der Hesse-Biograph Bernhard Zeller kommentiert: „Siddhartha ist in der Sprache des Sanskrits [sic] der

908 Hesse, *Erinnerung*, S. 213ff.

909 Hesse, *Geistiges Indien*, S. 259.

910 Ebd., S. 259f.

911 Ebd., S. 260.

912 Ebd. Zhuāngzǐ ist der legendäre Verfasser des gleichnamigen taoistischen Klassikers (auch als ‚Das wahre Buch vom südlichen Blütenland‘ bezeichnet), der in seinen ältesten Abschnitten ins 4. Jahrhundert v. Chr. zurückreicht.

913 Hesse, *Besuch*, S. 241.

914 May sah sich im Alter bekanntlich als symbolisch schreibenden Märchenerzähler; vgl. May, *LuS*, S. 176ff. Im Drama *Babel und Bibel* (1906) wird *die Fabel, das Märchen, die Legende, die Mythe, die Sage, überhaupt die ganze Summe der menschenähnlichen Imagination und Inspiration* in der der Menschheitseele Marah Durimeh und dem Edelmenschen-tum eng verbundenen Figur des Hakawati, *dem weit über hundert Jahre alten Märchenerzähler*, verkörpert; vgl. May, *Skizze*, S. 473.

915 Walther, S. 90, schreibt: „1922 erschien ‚Siddhartha‘. Die Aufnahme des Buches durch die Kritik war überwiegend freundlich, wengleich auch Missverständnisse sichtbar wurden. [...] Die symbolisch-poetische Erzählweise fand ebenfalls Kritik.“ Man erkennt hier auch gewisse Parallelen zur ambivalente(re)n Rezeption von Mays *Alt-erswerk*.

916 Glasenapp, S. 157.

Name für den, der sein Ziel erreicht hat. [...] Enthält das ein Jahrzehnt zuvor erschienene Indien-Buch nur ein äußeres Bild des Landes, das ihm von Jugend an Verlockung war, so beweist das neue Werk, wie sehr er sich in die geistige Welt östlicher Weisheit eingelebt hat. [...] *Siddhartha* endet mehr *taoistisch* als *indisch*. Für Hesses Beschäftigung mit der östlichen Welt bedeutet das Buch nur eine Station. Er dringt tiefer und in den folgenden Jahren beginnen sich sein Nachdenken und seine Liebe mehr den chinesischen Religionen und Philosophen als den indischen zuzuwenden.⁹¹⁷

Hesses ‚inneres Morgenland‘ ist – auch dies eine Parallele zu May – eine Melange östlicher und westlicher Einflüsse: *Ich wusste, daß es, in Europa wie in Asien, eine unterirdische, zeitlose Welt der Werte und des Geistes gab, ... und daß es gut und richtig war, in dieser zeitlosen Welt, in diesem Frieden einer geistigen Welt zu leben, an der Europa und Asien, Veden und Bibel, Buddha und Goethe gleichen Teil hatten.*⁹¹⁸

Der Höhepunkt der literarischen Ausformung von Hesses ‚innerem Morgenland‘ dürfte die bereits unter verschiedenen Aspekten betrachtete Novelle *Die Morgenlandfahrt* sein. Der Ich-Erzähler berichtet in deren erstem Teil von einer gescheiterten Pilgerfahrt nach dem Morgenland. Wie schon in Kapitel 5.9 angesprochen, wird bereits zu Beginn der *Morgenlandfahrt* deutlich, dass sich die Reise nicht in der Realität, sondern in einer *seelische[n] Erlebnisschicht*⁹¹⁹ abspielt. Der Osten ist die Quelle von Weisheit und erfüllter Spiritualität: *[E]s strömte dieser Zug der Gläubigen und sich Hingebenden nach dem Osten, nach der Heimat des Lichts, unaufhörlich und ewig, er war immerdar durch alle Jahrhunderte unterwegs, dem Licht und dem Wunder entgegen...*⁹²⁰ Der Bund der Morgenlandfahrer, der in der Erzählung eine zentrale Rolle spielt, steht für die überzeitliche Gemeinschaft der Menschen, die – jeder auf seine ganz individuelle Weise – den Sinn des Lebens in einer inneren Entwicklung hin zur Erfahrung der Einheit im göttlichen Urgrund des Seins suchen. In der Schilderung des Bundes der Morgenlandfahrer werden die ethisch-spirituellen Werte herausgearbeitet, die Hesses Modell des ‚geistigen Orients‘ prägen. Die Mitglieder des Bundes sind *zur brüderlichen Liebe verpflichtet*.⁹²¹ Ebenso zur *Treue im Glauben*:⁹²² *[a]lle fromme Orte und Denkmäler, Kirchen, ehrwürdige Grabstätten, welche irgend am Wege lagen, werden von den Pilgern besucht und gefeiert.*⁹²³ Dabei geht es nicht um eine bestimmte Religion: die Reisenden treffen auf die *Arche Noah*, sind *im chinesischen Tempel zu Gast* und bringen in einer *Kolonie des Königs von Siam... zwischen den steinernen und ehernen Buddhas... Trank- und Rauchopfer dar[.]*⁹²⁴ *Andacht und Versenkung* haben jedoch zentrale Bedeutung, die Missachtung der Religion ist eine *Sünde*.⁹²⁵ *Heldenmut in Gefahr*⁹²⁶ ist wichtig, der Bund steht aber für Gewaltlosigkeit und Ablehnung des Krieges.⁹²⁷ Sinnerfülltes Leben wird hier als Dienst an der Gemeinschaft verstanden: Der Oberste des Bundes, Leo, tritt auf der Reise als Diener auf und verkörpert diese Haltung auch in seiner hohen Funktion: *Sorgfältig, demütig, dienend*

917 Zeller, S. 108 (Kursivschrift von Zeller).

918 Hesse, Besuch, S. 242.

919 Hesse, Morgenlandfahrt, S. 11.

920 Ebd., S. 15.

921 Ebd., S. 14.

922 Ebd.

923 Ebd., S. 15.

924 Ebd., S. 24f.

925 Ebd., S. 66.

926 Ebd., S. 14.

927 Ebd., S. 17.

trug er seine strahlende Würde.⁹²⁸ Zentral für die Reifung des Menschen ist, wie wir gesehen haben, auch schonungslose Selbsterkenntnis, für die in der *Morgenlandfabri* die in Kapitel 5.9 mit Mays *Dschemma der Lebenden* in *Ardistan und Dschinnistan* verglichene Gerichtsverhandlung steht, in deren Rahmen beim Betroffenen ein innerer Veränderungsprozess angestoßen wird, der zu einer umfassenden Erkenntnis der eigenen Schwächen, Fehler und Versäumnisse führt.⁹²⁹ In seiner Erzählung stellt Hesse nicht nur die einzelnen Bestandteile seines Konzepts zur Vollendung des Menschen dar. Er gestaltet einen symbolischen Ort jenseits von Zeit und Raum. Das Morgenland steht hier für „das Einssein und Einswerden aller naturhaften und geistigen Kräfte..., in ihm [verschwinden] alle Zeiten und Räume [...]. Es ist nichts anderes als die zeitlose, transzendente Welt der ewigen Werte“.⁹³⁰

Hesses ‚inneres Morgenland‘ spielt eine bedeutende Rolle auch in seinem letzten Roman *Das Glasperlenspiel*. Dort ist, als Teil der *hinterlassene[n] Schriften* des Glasperlenspielmeisters Josef Knecht, dessen Lebensgeschichte in dem Werk geschildert wird, die – bereits 1937, sechs Jahre vor dem Erscheinen des Buches, gesondert in der Literaturzeitschrift ‚Neue Rundschau‘ veröffentlichte – Erzählung *Indischer Lebenslauf* integriert.⁹³¹ Wiederum erzählt Hesse in einem legendenhaften Stil. Es geht um den Sinnfindungsprozess des gebürtigen Prinzen Dasa. Nach einem bunten Lebenslauf, in dem er vom Hirten, Ehemann und Bauern, Brudermörder aus Eifersucht zum – zwischen kriegereischer Pflicht und friedlicher Neigung zerrissenen – Fürsten avanciert, kommt Dasa schließlich aufgrund der Anleitung eines weisen, alten Yogi zur Erkenntnis, dass es *Schaum und Traum, Maya war..., das ganze schöne und grauisige, entzückende und verzweifelte Bilderspiel des Lebens, mit seinen brennenden Wonnen, seinen brennenden Schmerzen*.⁹³² Dasa wird Schüler des erleuchteten Heiligen und verbringt den Rest seines Lebens in einfachsten Verhältnissen in der Abgeschlossenheit des Waldes als meditierender Yogi. Auch im *Indischen Lebenslauf* ist Indien eine geistige Bühne für eine Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Sinn des Lebens, den Hesse, wie gezeigt, in der mystischen, überrationalen Erfahrung des raum- und zeitlosen Göttlichen im eigenen Inneren sieht.

Betrachtet man die eigentliche, als Darstellung der „überzeitliche[n], transzendente[n] Möglichkeit des Lebens“⁹³³ angelegte, Handlung von Hesses großem Altersroman, in dessen Mittelpunkt das – den unveräußerlichen Kernbestand von Wissenschaft und Kultur symbolisierende – Glasperlenspiel in der utopischen ‚Gelehrtenrepublik‘ Kastalien steht, so stellt man fest, dass auch hier chinesische Philosophie und Spiritualität eine wichtige Rolle spielt. Josef Knecht, der Meister des Glasperlenspiels, widmet sich in seiner Ausbildung auch dem *Studium der chinesischen Sprache und der Klassiker*.⁹³⁴ Sein besonderes Interesse gilt dabei dem *I Ging* (‚Yi Jīng‘), dem *Buch der Wandlungen*.⁹³⁵ Dieses in seinen Ursprüngen bis ca. 1000 vor Christus zurückreichende, d. h. noch vor dem ‚Dàodéjīng‘ und Konfuzius (551–479 v. Chr.) entstandene Orakelbuch

928 Ebd., S. 64.

929 Ebd., S. 62ff.

930 Cheong, S. 185.

931 Hesse, *Glasperlenspiel*, S. 642ff.

932 Ebd., S. 683.

933 Cheong, S. 187.

934 Hesse, *Glasperlenspiel*, S. 204.

935 Ebd.

soll dem Menschen ein Dasein in Harmonie mit dem Kosmos ermöglichen.⁹³⁶ Knecht verbringt einen Teil seiner Studienzeit bei dem so genannten Älteren Bruder, einem Mitglied des Ordens vom Glasperlenspiel, der sich für ein Dasein als Eremit *in einer streng altchinesisch angelegten Idylle*⁹³⁷ inmitten eines selbst gezogenen Bambusgehölzes entschieden hat. Der Ältere Bruder, der somit nicht real, aber geistig im Orient lebt, orientiert sich spirituell stark am Taoismus, sein *Lieblingsbuch* ist – neben dem *I Ging – das des Dschuang Dsie*.⁹³⁸ Der in dem zeitweiligen Zusammenleben mit dem Älteren Bruder erfahrene ‚geistige Orient‘ prägt die innere Entwicklung Knechts, der am Ende seines Lebens ein Vollendeter sein wird: *Nachmals hat Josef Knecht die Monate seines Lebens im Bambusgehölz nicht nur als eine besonders glückliche Zeit, sondern auch des öftern als den ‚Beginn seines Erwachens‘ bezeichnet...*⁹³⁹

Kennzeichnend ist, dass im *Glasperlenspiel* somit ganz deutlich chinesische Philosophie und Spiritualität den ‚geistigen Orients‘ kennzeichnet und dort wiederum der – auf mystische Transzendenz ausgerichtete – Taoismus eine wichtigere Rolle spielt als die ‚lebenspraktische‘ Lehre des Konfuzius.

6.6.2 Karl Mays ‚geistiger Orient‘

May war, wie wir gesehen haben, literarisch bereits mit *Et in terra pax* weit in einen ‚geistigen Orient‘ vorgedrungen, der viele Affinitäten zu Hesses erst nach Mays Tod 1912 ausgeformtem Konzept aufweist. Diesen Weg setzte er in seinen weiteren Werken konsequent fort.

Bereits in *Im Reiche des silbernen Löwen III* und *IV*, entstanden 1902/03 nach dem *Pax-Roman*,⁹⁴⁰ entwickelt May mit dem Tal des Stammes der Dschamikun eine literarische Bühne, die nicht im realen Persien, sondern ausschließlich in inneren Gefilden angesiedelt ist. „Der Sprung, der in *Im Reiche des silbernen Löwen III* den typhuskranken Kara Ben Nemsis zusammen mit Hadschi Halef Omar über eine unüberwindliche Schlucht ins Reich des Ustad bringt, symbolisiert den Sprung des Abendlands ins Morgenland.“⁹⁴¹ Noch deutlicher wird dies in der Weiterentwicklung von *Et in terra pax* zu *Und Friede auf Erden!*, die May 1903/04 vornahm. Den hohen Stellenwert der literarischen Darstellung seines ‚geistigen Orients‘ signalisiert May dort bereits mit neuen Kapitelüberschriften, die das klassische Motiv der Reise als äußerer Bewegung, als „Aufbruch und [...] Vordringen hin zur Exotik“ relativieren.⁹⁴² Stolberg charakterisiert *Und Friede auf Erden!* als „westliche Seelenreise in das Reich der Mitte“⁹⁴³ und stellt fest, dass May dort „mit einer stärker akzentuierten Symbolik gearbeitet [hat]. China, das ‚Reich der Mitte‘, ist ein Reich der Symbole“.⁹⁴⁴ Dies bedeutet nicht, dass May die antiimperialistische und pazifistische Botschaft des Romans gegenüber der Erstfassung abschwächt; gerade der Beginn des für *Friede* vollständig neu verfassten fünften Kapitels *Der Shen-Ta-Shi* ist geradezu als politisches Manifest gestaltet. Der

936 Glasenapp, S. 125.

937 Hesse, *Glasperlenspiel*, S. 206.

938 Ebd.

939 Hesse, *Glasperlenspiel*, S. 211.

940 Mit Ausnahme des Textes *Der Löwe von Farsistan* von 1898, der den Auftakt des *Silberlöwen III* bildet; vgl. Joachim Kalka: Werkartikel zu *Im Reiche des silbernen Löwen III*. In: Ueding, *May-Handbuch*, S. 240.

941 Kuße, *Friede*, S. 112.

942 Lowsky, *Wüstenwind*, S. 229.

943 Stolberg, S. 53.

944 Ebd., S. 54.

Landstrich Ki-tsching, der in *Pax* nur erreicht und erst in *Friede* zum detailliert beschriebenen Handlungsraum ausgeformt wird, steht auch für eine politische Utopie des Zusammenlebens von Ost und West. Im Zentrum der Botschaft von *Und Friede auf Erden!* steht aber Mays ‚geistiger Orient‘. Dieser wird gegenüber *Et in terra pax* ohne Aufgabe der realistischen und politischen Ebenen des Romans, literarisch verbreitert und vertieft.

Eine Symbolfigur für Mays Orientkonzept ist der Malaienpriester, der als handelnde Person die literarische Bühne erst in *Und Friede auf Erden!* betritt. Dieser konfuzianische Würdenträger wird von May mit den Attributen eines vollendeten Menschen à la Marah Durimeh oder Tatellah-Satah eingeführt: *Voran schritt ein Greis mit lang herabwallendem, silberweiß glänzendem Haar, hoch aufgerichtet wie ein Jugendlicher. ... Die einfache, ja fast ärmliche Kleidung... unterschied ihn nicht von andern Leuten seiner Rasse, aber man sah ihm doch gleich... an, daß er gewohnt sei, Achtung, vielleicht gar Ehrfurcht zu erwecken. Der Ausdruck seines faltenlosen Gesichtes war ernst, doch mild und gütig.*⁹⁴⁵ Der Priester tritt von Anfang an als Repräsentant des ‚geistigen Orients‘ auf: Er ist ein Mitglied des humanitären, für Nächstenliebe, Güte, Barmherzigkeit und Duldsamkeit stehenden Bundes *Shen*.⁹⁴⁶ In einem Tischgespräch mit den europäischen und chinesischen Protagonisten postuliert er die schrittweise, mit Mühe und Leid verbundene, Veredelung von Mensch und Menschheit: *„Das Niedrige kämpft gegen das Höhere; ... nur das lebendige Beispiel des Edlen kann bewirken, daß die Tiefe nach und nach zur Höhe emporgezogen wird. ... Denn das Steigen aus dem Tale zur Höhe empor ist nicht so leicht und geht nicht so schnell, wie man es sich wünschen möchte.“*⁹⁴⁷ Der orientalische, konfuzianische Priester steht für *Humanität, für Menschenliebe und Menschenachtung* sowie für die Achtung *jede[r] Religion, sie heiße, wie sie heiße*.⁹⁴⁸ Seine Bildung ermöglicht ihm den Brückenschlag zu westlicher Kultur und Religion; er hat Studienaufenthalte in Kanton und Hongkong absolviert und spricht fließend Englisch.⁹⁴⁹ Er hat die Bibel gelesen.⁹⁵⁰ Beim Abschied postuliert der Priester – in einer Formulierung, die auch von Hesse stammen könnte – asiatisches Einheitsdenken: *„So geht der Bleibende, und so bleibt der Gebende, denn es gibt keine – – Zeit! Ob Du oder ich, ob hier oder dort, das ist kein Unterschied, denn es gibt auch keinen – – Ort! Dies aber nur dann, wenn wir Alle, die wir Menschen sind, der Liebe angehören, die Zeit und Raum umfaßt im Kreis der ganzen Erde.“*⁹⁵¹

Mit den in der Gestalt des Priesters, der sich im weiteren Verlauf der Handlung auch noch als *der anerkannt größte der gegenwärtigen malajischen Dichter, eine Berühmtheit*,⁹⁵² herausstellt, verkörperten Werten verankert May seinen ‚geistigen Orient‘ in Grundsätzen konfuzianischer Ethik: der Humanität und deren Vorbedingungen „Würde, Weitherzigkeit, Wahrhaftigkeit, Eifer und Güte“,⁹⁵³ dem Vertrauen, „daß der Mensch

945 May, *Friede*, S. 311f.

946 Ebd., S. 313.

947 Ebd., S. 320.

948 Ebd., S. 322.

949 Ebd., S. 313f.

950 Ebd., S. 321.

951 Ebd., S. 359.

952 Ebd., S. 385.

953 Glasenapp, S. 145.

von Natur aus gut ist“⁹⁵⁴ und der Zielsetzung einer sittlichen Reifung nicht nur Einzelner, sondern der „Gesamtheit des Volkes“.⁹⁵⁵ Die Episode der Verlesung eines Gedichts des Malaienpriesters nutzt May um (durch den Mund Tsis) den damit eng verbundenen Gedanken der religiösen Toleranz zu vermitteln: „*Ich habe mich sowohl bei den Christen als auch bei den Heiden umgesehen, und zwar bei beiden mit offenen, freundlichen, vorurteilslosen Augen. Hätte der Himmel mir die Gabe verliehen, das zu beschreiben und veröffentlichen zu können, was ich da beobachtet habe, so würde ich zwei Bücher schreiben... Das eine Buch würde betitelt sein: ‚Das Heidnische im Christentum‘ und das andere: ‚Das Christliche im Heidentum‘.*“⁹⁵⁶ Der hier vertretene Gedanke einer spirituellen Verschränkung von Ost und West wird in dem Gedicht des Priesters noch vertieft. Es handelt sich um May-typische, christlich gefärbte Lyrik (*O komm, sei wieder Gast auf Erden, / Du gottgesandter Menschheits-Christ...*).⁹⁵⁷ Im Kontext des ‚geistigen Orients‘ wird dies jedoch zum Postulat eines durch ‚Rückführung‘ in den Osten auf seinen Wesenskern konzentrierten Christentums.

Die Allegorisierung des ‚geistigen Orients‘ in einem einzelnen Protagonisten weitet May im fünften Kapitel des *Friede*-Romans durch die literarische Ausformung der kollektiven Utopie des von Fu und Raffley an der chinesischen Küste eingerichteten ost-westlichen ‚Reallabors‘ Ki-tsching, *ein[es] Land[es], in welchem die Hoffnung begonnen hat, was die Zukunft vollenden soll...*⁹⁵⁸ Dies wird noch unterstrichen durch die weitere Bezeichnung dieses Utopia als *Shen-Kuo, was ‚Land der Shen‘ bedeutet.*⁹⁵⁹ Wie bereits angesprochen, hat die Schilderung Ki-tschings und der sich dort abspielenden Ereignisse zwar auch eine mit realistischen Elementen angereicherte politisch-utopische Ebene,⁹⁶⁰ überwiegend nutzt May sie jedoch als Vehikel zur Vertiefung seines Modells des ‚geistigen Orients‘. Ki-tsching ist vor allem ein seelischer Landstrich, wie folgende Äußerung des chinesischen Hafenmeisters gegenüber dem ‚Ich‘ kurz nach der Ankunft signalisiert: „*Ihr seid hier fremd, ein Europäer. Ich weiß nicht, ob Ihr so wie wir in Uebung seid, Euch das Aeußerliche nur mit Hilfe des Innerlichen zu erklären. Wo innen nichts ist, bleibt alles Aeußere Schein, denn es ist leer.*“⁹⁶¹ So werden im neuen Raffley-Castle die Porträts in der Ahnengalerie des Schlosses der Ausgangspunkt für eine asiatisch gefärbte Reise ins Innere. In dem Saal hinter der Ahnengalerie liegt auf dem *langen Mitteltisch... das uralte, berühmte Ming-Tsching* [Fußnote: *Buch des Lebens*] ... *Und an diesem Tische saß Ki, der Himmlische, der die Kraft des niemals endenden Lebens bedeutet...*⁹⁶² Mit den Totenköpfen auf den Ahnenporträts (Symbolen für die Vergänglichkeit des äußeren Leibes) kontrastiert in der ‚wahren‘ Ahnengalerie ein Bild von Yin, auf dem eine seelische Auferstehung der Ahnen dargestellt ist. *Und sonderbar: das waren nicht mehr die Gesichtszüge von*

954 Ebd., S. 144.

955 Ebd., S. 146.

956 May, *Friede*, S. 384f.

957 Ebd., S. 388.

958 Ebd., S. 476. Diese Stelle findet sich bereits in: May, *Pax*, Sp. 271f.

959 May, *Friede*, S. 517.

960 Ki-tsching ist auch ein ost-westliches ‚Zukunftsprojekt‘ mit realistischen Elementen: blühende Landwirtschaft, Einsatz moderner Kommunikationstechnik: *Telephon und Telegraph* (May, *Friede*, S. 500, 599f.). Obwohl Ki-tsching Teil Chinas ist, hat es Merkmale der Staatlichkeit: Hauptstadt *Shen-Fu* (ebd., S. 517), Verwaltung durch Beamte (Hafenmeister, ebd., S. 513), Schule unter Leitung von Reverend Heartman (ebd., S. 517), Polizei (ebd., S. 529ff.). Wie ein Staat wird Ki-tsching auch Ziel eines von außen gesteuerten Umsturzversuchs (ebd., 539ff.).

961 May, *Friede*, S. 515.

962 Ebd., S. 575.

sterblichen Personen; das waren nicht mehr die scharfen Linien und die festgezeichneten Konturen, welche die Körperlichkeit mit sich bringt...⁹⁶³

Noch intensiver als in der *Pax*-Fassung bemüht sich May hier, nicht nur eigene Idealvorstellungen in chinesischer Kulisse zu präsentieren, sondern sein ethisch-spirituelles Konzept einer auf Nächstenliebe beruhenden Humanität aus den Gedanken östlicher Philosophie und Spiritualität heraus zu konkretisieren. Dies deutet sich bereits an in der asiatischen Einkleidung der von Reverend Heartman (Wort) und Yin (Bild, Musik) vorgetragene Legende vom verlorenen Paradies.⁹⁶⁴ Dargestellt wird in der *heilige[n] Sage* aus dem *Lande Ti*⁹⁶⁵ der Verlust des Paradieses durch die Unterwerfung des Menschen unter Selbstsucht und Hass und die Chance seiner Rückkehr durch die Auferstehung der nächstenliebenden Humanität. Dies geschieht in asiatisch bezeichneten Motiven: Für Selbstsucht und Hass steht in der Sage *Hen*,⁹⁶⁶ für die Humanität *Shen*.⁹⁶⁷ Jesus, der für May auch im Alter im Zentrum seines Glaubens stand und dessen Wirken folglich in der Sage die Auferstehung der, bei dem Verlust des Paradieses durch Satanas ermordeten, Shen bringt, wird in der Sage zwar durch den Hinweis auf das *Gewand der Nazarener* und die *vier Nägelmale* eindeutig erkennbar, aber nicht beim Namen genannt, sondern als der *Einzig-Eine, dem niemals Jemand widerstehen konnte und widerstehen wird*, bezeichnet.⁹⁶⁸

Trotz Wohlgeschaffts Hinweis, dass es auch im Taoismus einen Mythos des verlorenen Paradieses gibt, dürfte die Sage doch eher als überkonfessionelles Christentum in chinesisch gefärbtem Gewand einzuordnen sein. An anderen Stellen des fünften Kapitels von *Und Friede auf Erden!* unterfüttert May dann sein Modell des ‚geistigen Orients‘ noch überzeugender mit zentralen Elementen chinesischer Philosophie und Religion. Dreh- und Angelpunkt des Konzepts, das hier auf der Basis der weit gehenden ‚Vorarbeiten‘ in *Pax* und im *Silberlöwen III/IV* entfaltet wird, ist *die Menschlichkeit, die uns das Göttliche im Menschen zeigt und deutet*.⁹⁶⁹ Diese Menschlichkeit steht für Liebe, Harmonie und die Gemeinschaft der Menschen. Obwohl May an seinem Bekenntnis zum Christentum keinen Zweifel lässt, wird dieses der Menschlichkeit nachgeordnet. [*Die Rassen und Religionen sind verschieden, die Menschenherzen aber sind alle eins und einig*.⁹⁷⁰ May bringt dies in folgender Äußerung Reverend Heartmans auf den Punkt: „*Laßt uns vor allem Menschen sein, damit wir Christen werden können. Amen! Das liegt hier eingemauert unter der Kapelle. ... Nur Menschen können Christen werden.*“⁹⁷¹ Die Bruderschaft der Shen nimmt auch „*Heiden*“ auf, wie mit den Eintrittten des Moslems Sejjid Omar und des buddhistischen *Ho-Schang* [Fußnote: *Priester*] mit seinen Anhängern exemplifiziert wird.⁹⁷² Diese Überordnung der Menschlichkeit entspricht den Grundwerten chinesischer Spiritualität, die von der Harmonie von Himmel, Erde und Mensch ausgeht.⁹⁷³

963 Ebd., S. 576.

964 Ebd., S. 580ff.

965 Ebd., S. 581.

966 Ebd., S. 582.

967 Ebd.

968 Ebd., S. 587.

969 Ebd., S. 592.

970 Ebd. S. 504 (Äußerung der Yin gegenüber Sejjid Omar).

971 Ebd., S. 591.

972 Ebd., S. 606f (607).

973 Glasenapp, S. 117ff.

Die östliche Fundierung dieses humanitären Modells betont May in folgender Äußerung des *Pu-Schang* (Hafenmeisters) von Ocamá: „*Unsere Verbrüderung geht über Länder, in denen über siebenhundert Millionen Menschen wohnen, und wir wünschen, daß sie immer weitergreifen möge, hoffentlich auch bis in das Abendland hinüber...*“⁹⁷⁴ Die *Shen* kommt somit vom Osten nach dem Westen, und in diesem Kontext steht auch die Aufnahme des *Governors* in den Bund.⁹⁷⁵ *Shen*, die Humanität, hat die Kraft, *Selbstsucht und Haß [Hen]*⁹⁷⁶ zu besiegen: der geistige Kampf des innerlich erneuerten Waller mit Dilke endet mit seinem Sieg;⁹⁷⁷ der Aufstand der europäischen Abenteurer gegen die *Shen* wird ohne Gewaltanwendung im Keim erstickt.⁹⁷⁸ Die überlegene Kraft des Guten im Menschen ist ein Grundgedanke der Ethik des Konfuzius;⁹⁷⁹ der Sieg des Weichen über das Harte ist auch ein zentrales Postulat des Taoismus.⁹⁸⁰ Humanität korrespondiert mit *Bruderliebe und Frieden (Ti und Ho)*.⁹⁸¹

May bemüht sich auch um eine Herleitung seiner Liebesbotschaft aus chinesischer Religiosität. Der buddhische *Ho-Schang* betont die zentrale Bedeutung der Liebe in einer Nachricht an Fu und Raffley;⁹⁸² der Schriftsteller recurriert hier möglicherweise auf die vom Buddhismus als Lebensregel propagierte „freundliche Gesinnung“ (Sanskrit „*maitri*“), die, so Glasenapp, „in mancher Hinsicht der christlichen ‚Liebe‘ entspricht“, sich aber nicht vollständig mit ihr deckt.⁹⁸³ Auch „Lao-tse wie Confucius betonen sehr stark die ‚Güte‘, die Nächstenliebe“;⁹⁸⁴ der chinesische Philosoph Mòzi (5. Jahrhundert v. Chr.) war ein „Verkünder der universalen Menschenliebe“.⁹⁸⁵ Die Güte mit ihrer die Menschen im positiven Sinne verwandelnden Kraft allegorisiert May in Yin, deren Bedeutung in den für *Und Friede auf Erden!* neu geschriebenen Passagen noch stärker betont wird als in der *Pax*-Fassung. Damit greift der Schriftsteller wiederum ein zentrales Motiv chinesischer Religiosität auf, wonach die angestrebte Harmonie aus dem Wechselspiel von Yin (dem ‚weiblichen‘ Prinzip) und Yang (dem ‚männlichen‘ Prinzip) entsteht.⁹⁸⁶ Die durch Yin vertretene Nächstenliebe führt unmittelbar zu der pazifistischen Grundhaltung, die Titel und Inhalt des *Friede*-Romans prägt.

In seinen ‚geistigen Orient‘ integriert May auch die Unsterblichkeit der Seele aller Menschen, die in dem Auferstehungsbild von Yin hinter der Ahnengalerie des asiatischen Raffley-Castle dargestellt wird. Der Imitation der europäischen Porträts der sterblichen Leiber wird in Yins Kunst die seelische Auferstehung gegenübergehalten, für deren göttliche Ursache May wieder einen chinesischen Begriff wählt: *Ki, der Himmlische, der die Kraft des niemals endenden Lebens bedeutet...*⁹⁸⁷ Auch hier bezieht sich der Autor auf chinesische Spiritualität: Der Himmel (*tiān*) als der „Urgrund aller

974 May, *Friede*, S. 517.

975 Ebd., S. 521.

976 Ebd., S. 581.

977 Ebd., S. 645ff.

978 Ebd., S. 598ff.

979 Glasenapp, S. 144.

980 Wohlgshaft, Taoismus, S. 131.

981 May, *Friede*, S. 626.

982 Ebd., S. 609.

983 Glasenapp, S. 72.

984 Wohlgshaft, Taoismus, S. 122.

985 Glasenapp, S. 136.

986 Stolberg, S. 51.

987 May, *Friede*, S. 575.

Dinge“ spielt, wie bereits erläutert, in der chinesischen Spiritualität eine zentrale Rolle. Und: Der chinesische Ahnenkult, der in *Friede* immer wieder positiv hervorgehoben wird, „setzt natürlich die Vorstellung voraus, daß sie [die Verstorbenen] [...] in einer dem menschlichen Dasein ähnlichen, wenn auch subtileren Form weiterexistieren“.⁹⁸⁸ Hier kann sich May auch auf den Taoismus berufen, der sehr stark durch die Suche nach der Unsterblichkeit geprägt ist,⁹⁸⁹ wobei dort eine östlich-mystische Vorstellung von der Ewigkeit vorherrscht.

In diesem ‚geistigen Orient‘ ist – hier bleibt May sich treu – das (von den Flügeln des östlichen Raffley-Castle) gebildete Kreuz das Leitsymbol. Es steht aber für ein östliches Urchristentum der Nächstenliebe, das – durchaus im Sinne der synkretistischen Tradition Chinas⁹⁹⁰ – die einheimischen Religionen nicht dominiert, sondern allein aus der Menschlichkeit erwächst: „*Dieses Kreuz ist ganz von selbst entstanden, ohne alle Berechnung derer, die es errichtet haben. Und so kam auch das wahre Christentum ins Land. Kein Mensch kann sich rühmen, es uns gebracht zu haben, denn es kam ganz von selbst; es kam – – mit unserer ‚Shen‘.*“⁹⁹¹ Auch der christliche Pfarrer Heartman steht für die religiöse Toleranz: „*Nie hat ein Andersgläubiger ein widersprechendes, verwerfendes oder gar verdammendes Wort aus seinem Munde gehört. Er findet an jedem Glauben so viel Verwandtschaft mit seiner eigenen Religion und weiß das in so außerordentlich gewinnender und überzeugender Weise zu sagen.*“⁹⁹² So löst sich denn aus der Nähe betrachtet das Symbol des Christentums auch auf *in die Zeichen der leiblichen, geistigen und ethischen Werkätigkeit des menschlichen Lebens.*⁹⁹³

Ohne Zweifel bleibt, wie bereits in Kapitel 5.10 dargestellt, das „Kernelement“ von Mays „Vision einer friedlichen Welt [...] am Ende die christliche Liebestheologie und -anthropologie“.⁹⁹⁴ Mays Spiritualität bleibt immer christlich. Der Autor forciert aber in *Und Friede auf Erden!* das, was er bereits in *Et in terra pax* begonnen hat: er entfaltet ein Konzept des ‚geistigen Orients‘, das nicht nur mit Flittern chinesischer Philosophie und Religiosität ausgeschmückt ist, sondern durch zentrale Elemente östlicher Weisheit fundiert wird. Deshalb kann man durchaus die These wagen, dass es die Begegnung mit chinesischen Einflüssen auf der Orientreise und die dadurch ausgelöste vertiefte Auseinandersetzung mit der Philosophie und Spiritualität Chinas war, die einen prägenden Einfluss auf das ethisch-spirituelle Modell des Alterswerkes Karl Mays hatte. ‚Östliches‘, ohne das Hesses Transkonfessionalität undenkbar wäre, spielt auch im überkonfessionellen Denken Mays nach der Orientreise eine wichtige Rolle.

Das im *Friede*-Roman entwickelte Konzept des ‚geistigen Orients‘ bleibt auch in den folgenden Werken Mays präsent. Das 1906 veröffentlichte Drama *Babel und Bibel* mit dem programmatischen Untertitel *Arabische Fantasia*,⁹⁹⁵ dessen Handlung äußerlich in der Ebene des Euphrat angesiedelt ist,⁹⁹⁶ wird erneut als Reise in ein östlich verankertes Inneres konzipiert: *Als Schauplatz des Stückes hat man sich die ganze Erde zu*

988 Glasenapp, S. 129.

989 Wohlgshaft, Taoismus, S. 122, 139ff.

990 Stolberg, S. 47.

991 May, *Friede*, S. 515 (Äußerung des Hafenermeisters gegenüber dem ‚Ich‘).

992 Ebd., S. 517 (Äußerung des Hafenermeisters gegenüber dem ‚Ich‘).

993 Ebd., S. 566 (Äußerung des Gouvernors gegenüber dem ‚Ich‘).

994 Brenner, S. 78.

995 May, *Babel*.

996 May, *Skizze*, S. 476.

denken...⁹⁹⁷ Wie in Hesses *Morgenlandfabri* geht es ausschließlich um ‚seelische Erlebnisschichten‘: *Und ebensowenig ist es für eine arabische Fantasie etwas Seltenes, dass sie übersinnliche Begriffe in menschliche Gestalten verwandelt, um sie handelnd auftreten zu lassen.*⁹⁹⁸ In seinem Drama greift May die zentralen Komponenten des in *Und Friede auf Erden!* entwickelten Modells des ‚geistigen Orients‘ wieder auf. Es geht auch hier um die Vision einer friedensspendenden Humanität, die auf Nächstenliebe basiert. Diese kommt von Osten: *Marab Durimeh, die in der orientalischen Sage als Menschheitsseele gilt*⁹⁹⁹ und für den göttlichen Einfluss auf Erden steht, regiert das *Bergland von Kulub und Märdistan*.¹⁰⁰⁰ Dieses ist im Morgenland angesiedelt: *Dass dieses Land von einer Frau regiert wird, ist in der Geschichte des Orients keineswegs als eine Auffälligkeit zu betrachten.*¹⁰⁰¹ Auch die Bibel wird durch eine Orientalin, Bent‘ullah, die *Tochter Gottes*,¹⁰⁰² verkörpert, ebenso *die ganze Summe der menscheitskindlichen Imagination und Inspiration* durch den Hakawati, den orientalischen Märchenerzähler.¹⁰⁰³ Auch in *Babel und Bibel* steht der Orient für die wahren, überzeitlichen humanitären Werte. Das zentrale Anliegen der *arabischen Fantasia* ist die Vermittlung von Mays Entwicklungskonzept der *Verwandlung des Animamenschen zum Geistesmenschen*,¹⁰⁰⁴ d. h. zu einer Edelmenschlichkeit, die den Religionen und Konfessionen vorgeordnet ist: *Ich fuße hierbei auf dem Grundsatz, dass man vor allen Dingen ein guter Mensch sein muss, um denken zu dürfen, man sei ein guter Christ!*¹⁰⁰⁵ Die Realisierung dieses Wertekanons führt zu einem *vernunftgemäßen Völkerfrieden*[].¹⁰⁰⁶ Neu gegenüber *Friede* ist die Integration der Wissenschaft¹⁰⁰⁷ in das spirituall-ethische Konzept des ‚geistigen Orients‘: „In Mays vom Orient beeinflusster Weltanschauung schiebt sich die Kunst in das gewaltige Triptychon des Menscheingeistes ‚Wissenschaft-Kunst-Religion‘ als Mittelstück ein, das sich der Meditation nicht entschlagen kann und im Orient auch nicht entschlägt.“¹⁰⁰⁸

Die Novelle *Schamah* (1907) enthält eine ganze Reihe realistisch erzählter Reminiszenzen an die, für May bedeutsamen, Reiseindrücke aus dem *Gelobten Lande*¹⁰⁰⁹ Palästina. Die zentrale Botschaft der Erzählung ist jedoch ein Motiv des ‚geistigen Orients‘, nämlich die Überwindung von religiöser Intoleranz sowie von Rachsucht, falsch verstandenem Heldentum und Eitelkeit. Die Reise führt auch hier ins Innere: *Es ist nicht der Zweck dieser Erzählung, Jerusalem und seine Umgebung zu beschreiben. Darum unterlasse ich es, den Weg, den wir gingen, zu schildern.*¹⁰¹⁰ Selbst im orientalischen Handlungsraum kommt die Verzeihung für Mustafa Bustani, der seinen Bruder wegen der Liebe zu einer Christin verstoßen hat, *vom Osten her*.¹⁰¹¹

997 Ebd., S. 475.

998 Ebd., S. 480.

999 Ebd., S. 469.

1000 Ebd., S. 456.

1001 Ebd.

1002 Ebd., S. 473.

1003 Ebd.

1004 Ebd., S. 469 (Hervorhebungen von May).

1005 Ebd., S. 468 (Hervorhebungen von May).

1006 Ebd., S. 466 (Hervorhebung von May).

1007 Ebd.

1008 Ozoróczy, S. 57.

1009 May, *Schamah*, S. 5.

1010 Ebd., S. 72.

1011 Ebd., S. 24.

Auch Mays wohl gelungenster Altersroman *Ardistan und Dschinnistan* entfaltet das ethisch-spirituelle Modell der Entwicklung des Einzelnen und der Gemeinschaft vom Gewalt- zum Edelmenschentum in einem orientalistisch gefärbten Utopia. Schon 1918 schreibt der Burgschauspieler und frühe May-Forscher Amand von Ozoróczy: „Auch die letzte Steigerung seines Symbolismus, der in *Ardistan und Dschinnistan* Tiefland und Hochland gegenüberstellt und – den Reiseschriftsteller gänzlich abstreifend – jede geographische Ortsbestimmung bereits verschmätzt, bedient sich noch arabischer Namen.“¹⁰¹² Die programmatischen Weichen für die letzte große Ausformung seines ‚geistigen Orients‘ stellt May im ersten Kapitel *Eine Mission*. Marah Durimehs *Sitara*, das *Ardistan und Dschinnistan* gewissermaßen ‚vorgelagerte‘ *Land der Sternblumen*,¹⁰¹³ ist durch und durch orientalistisch gefärbt: die Residenz heißt *Ikbal*; am Abend erklingt [v]on der nahen Moschee... der Ruf des *Mueddin*.¹⁰¹⁴ In *Sitara* gibt es auch Christen, aber man befindet sich *an einem Orte, den außer mir gewiß noch kein europäischer Christ betreten hatte!*¹⁰¹⁵ Am Himmel leuchten... die Sterne des Südens.¹⁰¹⁶ May legt in diesem Prolog zu einer großen literarischen Reise durch die menschliche Entwicklung seiner Menschheitsseele Marah Durimeh folgende Äußerung in den Mund: „*In allen Büchern, die du schreibst, lehrst du die Liebe zu dem Morgenlande! Aus allen deinen Schriften lächelt die Seele des Orients – sehnsüchtig, wehmutsvoll! ... Wärest du das Abendland, du hättest den Orient wohl schnell gewonnen, denn du liebst ihn, und du kommst nicht, um ihn auszunützen... Man schicke, so wie du, die deutsche Kunst ins Morgenland! Da lernt man es am besten kennen und lieben! Man sende auch die Wissenschaft, doch nicht nur, um in Babylon nach alten Steinen zu graben, sondern um überhaupt nach dem ruhenden Geist des Orients zu suchen.*“¹⁰¹⁷

Selbst bei der Rückkehr in den amerikanischen Handlungsraum in seinem letzten Roman *Winnetou IV* kommt May nicht ohne Rückgriff auf seinen ‚geistigen Orient‘ aus. Nach der vom jungen Adler berichteten Überlieferung lebte die rote Rasse vor tausenden von Jahren¹⁰¹⁸ in einem von Einheit und Frieden geprägten paradisischen Zustand.¹⁰¹⁹ Voraussetzung war eine Landbrücke von Asien nach Amerika, über die die „*Gesandten Marimehs*“ nach Amerika gelangten und „*von dem hochgelegenen Reiche Dschinnistan [erzählten]*“.¹⁰²⁰ Nach der Unterbrechung der Landbrücke zwischen Asien und Amerika und dem damit verbundenen Verlust des Einflusses des ‚geistigen Orients‘ folgt „*der entsetzliche, der unaufhaltsame Fall, durch den die rote Rasse in Atome zerstäubte*“.¹⁰²¹

6.6.3 Vergleich

Die vorstehende Betrachtung der literarischen Verarbeitung der realen Begegnungen Hermann Hesses und Karl Mays mit dem Orient in den Werken, die in größerem zeitlichem Abstand zu ihren Orientreisen entstanden, zeigt, dass die erlebten Enttäuschungen bei beiden Autoren nicht zu einer resignativen Abwendung vom Orient

1012 Ozoróczy, S. 63.

1013 May, *Ardistan I*, S. 1.

1014 Ebd., S. 8.

1015 Ebd., S. 9.

1016 Ebd., S. 14.

1017 Ebd., S. 21.

1018 May, *Winnetou IV*, S. 276.

1019 Ebd., S. 277.

1020 Ebd., S. 276.

1021 Ebd., S. 279.

führten. Im Gegenteil: Sie lösten die Ausformung geistiger Orientkonzepte aus, die die in den Werken der ‚Weltanschauungsschriftsteller‘ enthaltenen Bekenntnisse – ihr Verständnis des Humanen im Kontext mystischer Konzepte – nachhaltig beeinflussten. Hesse wie May machten den Brückenschlag zwischen West und Ost zu einem zentralen Anliegen. Sie öffneten sich im Geiste einer interreligiösen Haltung tief für östliche spirituelle Einflüsse. Hesse, der schon früh eine gemeinsame Wahrheit hinter allen Religionen sah,¹⁰²² ging dabei weiter als May. Sein ‚geistiger Orient‘ war vor allem von indischer und chinesischer Spiritualität geprägt, nahm allerdings ab den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts auch wieder christliche Einflüsse auf.¹⁰²³ May löste sich nie von der christlichen Religion, ließ sich aber in erstaunlich hohem Maße auf östliche, vor allem chinesische, Geistesströmungen ein. Beide Autoren sahen im Osten das ‚Licht‘, die Quelle der Spiritualität, die den Sinn des Lebens vermittelt. Hesse wie May boten ihren Lesern die Idee eines geistigen Entwicklungswegs, einer Reise in ein ‚inneres Morgenland‘ an, das von Liebe, Güte und Gewaltlosigkeit getragen ist und letztlich die Vollendung des Menschen im Göttlichen verspricht. In dieser humanitären Botschaft ihrer Literatur sublimieren beide Autoren die Erfahrungen ihrer Orientreisen in ähnlicher Weise. Hesse, der ab dem *Demian* asiatisches Einheitsdenken in das Zentrum seines spirituellen Konzepts rückte, entwickelte in seiner letzten Schaffensphase seinen ‚geistigen Orient‘ zu einem mystischen Konzept des Transzendierens hin zu einer raum- und zeitlosen göttlichen Wirklichkeit im Inneren des Menschen. So weit ging May nicht, auch wenn ihm, wie wir im Rahmen der Darstellung seines mystischen Gedankenguts gesehen haben und auch an einigen Äußerungen seines Malaienpriesters im *Friede*-Roman erkennen konnten, solche Gedanken keineswegs fremd waren.

6.7 Fazit

Behrang Samsami hat seinem Buch, das Verlauf und Folgen der Orientreisen der Schriftsteller Hermann Hesse, Armin T. Wegner (1886–1978) und Annemarie Schwarzenbach (1908–1942) analysiert, den Titel „Die Entzauberung des Ostens“ gegeben. Keinem dieser mit großen Erwartungen in den Orient gereisten Schriftsteller blieben bei der Begegnung mit der fremden Realität des Ostens Enttäuschungen erspart. Und ähnlich erging es auch Karl May, den Samsami nur am Rande behandelt. Trotz der Unterschiedlichkeit der Charaktere der Literaten und ihrer Erlebnisse im Orient führte die Konfrontation mit der „orientalischen Wirklichkeit“ bei Hesse, Wegner und Schwarzenbach zu einer „Korrektur der Selbstwahrnehmung und -beurteilung“.¹⁰²⁴ Auch hier besteht eine Parallele zu May, bei dem die Orientreise sogar als tiefster Einschnitt in der Biographie nach seiner Streichung aus der Liste der Schulkamtskandidaten 1863 aufgrund des ‚Uhrendiebstahls‘ anzusehen sein dürfte. Für die von Samsami untersuchten Autoren wurde der Orient zu einem prägenden Thema des literarischen Schaffens. May entwickelte ein ganz neues, vertieftes Verhältnis zum Morgenland, das sich literarisch sehr rasch zu einem mit chinesischer Spiritualität un-

1022 Cheong, S. 95ff.

1023 Ebd., S. 69.

1024 Samsami, S. 371.

terfütterten Konzept eines geistigen Orients entwickelte. Eine, ungeachtet großer Unterschiede in Stil und Sujetwahl, in eine sehr ähnliche Richtung, aber – durch die Integration asiatischen Einheitsdenkens – letztlich weiter führende Reise in ein ‚inneres Morgenland‘ begann Hermann Hesse wenige Jahre nach Mays Tod 1912.

7. Kapitel

Musik bei May und Hesse

Im Folgenden lenken wir den Blick auf einen Bereich der Künste, der für May wie Hesse einen hohen Stellenwert hatte: die Musik. Musik prägte das Leben beider Autoren. Zu Hesse, der in einem Brief 1913 die Musik als die einzige Kunst, die er *für absolut unentbehrlich halte und stets brauche*,¹⁰²⁵ beschreibt, stellt sein Biograph Zeller fest: „Eine starke Liebe zur Musik besaß Hesse von Jugend an. Dem Neunjährigen hatten die Eltern einst die erste Geige geschenkt, die er gern spielte und die ihn seither begleitete.“¹⁰²⁶ Auch wenn er sich im Laufe seines Lebens – neben der Literatur – aktiv vor allem der Malerei zuwandte, besuchte er viele Konzerte und Opernaufführungen. Er liebte schon früh Chopin.¹⁰²⁷ Diese Nähe zur Musik spiegelte sich auch in der Zusammensetzung seines Freundeskreises: „Hesse ist im Laufe seines Lebens mit vielen Dichtern und Schriftstellern in Berührung [...] gekommen, aber unter den Freunden überwogen die Maler und Musiker.“¹⁰²⁸ Besonders eng war die Verbindung Hesses zu dem Schweizer Komponisten Othmar Schoeck (1886–1957), mit dem er über Jahrzehnte befreundet war. Schoeck vertonte insgesamt 23 Gedichte von Hesse, der für ihn wiederum 1910/11 „die beiden Opernlibretti ‚Der verbannte Ehemann‘ und ‚Bianca‘“ schrieb.¹⁰²⁹ Über diesen bekannten Komponisten läuft insofern eine Verbindungslinie zu Karl May, als der jugendliche Schoeck 1897/98 eine Heldenoper ‚Der Schatz im Silbersee‘ nach der gleichnamigen Jugenderzählung von May komponierte, die „im Rohbau“ überliefert ist und 2003 erstmals aufgeführt wurde.¹⁰³⁰ Die Beziehung Mays zur Musik fasst der Kantor und May-Forscher Hartmut Kühne wie folgt zusammen: „Als Kind war May Kurrendaner und Kirchensolist, in Ernstthal als ausgebildeter Lehrer Chordirigent und Komponist mit Soloauftritten; er war Bläser, Organist und Arrangeur in Osterstein und Waldheim. Er konnte folgende Instrumente spielen: Klavier, Orgel, Violine, Gitarre und Alt-Horn. Zur Zeit seiner schriftstellerischen Vollbeschäftigung ab 1874 war es mit dem regelmäßigen Üben mit Sicherheit vorbei. May musizierte feierabends mit Münchmeyer in Blasewitz, er komponierte die *Ernsten Klänge* und spielte ein letztes Mal Orgel in Jerusalem. Im letzten Lebensjahrzehnt beschränkte er sich aufs Musikhören.“¹⁰³¹ So verwundert es nicht, dass sich die Liebe beider Autoren zur Musik auch in ihrem literarischen Schaffen in vielen Facetten niederschlug und sich auch hier Berührungspunkte feststellen lassen.

Hermann Hesse stellt schon in seinem zweiten Roman *Gertrud* die Bedeutung der Musik im Kontext der unterschiedlichen Entwicklung der Protagonisten – des introvertierten, zurückgezogenen Komponisten Kuhn und des exzentrischen Sängers Muoth – dar. Die Reflexionen des Ich-Erzählers Kuhn zur Musik hätte May mit Wohlgefallen gelesen, wenn ihm Hesses Werk bekannt geworden wäre. Danach *löscht sie alles Zufällige, Böse, Robe, Traurige in dir aus, läßt die Welt mitklingen, macht das Schwere leicht und*

1025 Cheong, S. 189.

1026 Zeller, S. 65.

1027 Ebd., S. 40.

1028 Ebd., S. 67.

1029 Michels, Hesse in Bildern, S. 107.

1030 Stalder/Jucker, S. 312, 314.

1031 Kühne/Lorenz, S. 24f.

das Starre beflügelt! Das alles kann die Melodie eines Volksliedes tun! Und erst die Harmonie! ... Ach, und... wie kann nur Lüge, Bosheit, Neid und Haß unter den Menschen sein, da doch jedes kleinste Lied... so deutlich predigt, daß Reinheit, Harmonie und brüderliches Spiel klargestimmter Töne den Himmel öffnet!¹⁰³² Damit stellt Hesse die Weichen für eine spätere mystisch-spirituelle Interpretation der Musik, wie wir sie beispielsweise im *Demian* finden. Wenn dort der Organist Pistorius, ein Mentor Emil Sinclairs auf einer Strecke seines Entwicklungsweges, musiziert, ist dies *gläubig... ,hingegen und fromm, aber nicht fromm wie die Kirchgänger und Pastoren, sondern fromm wie die Pilger und Bettler im Mittelalter, fromm mit rücksichtsloser Hingabe an ein Weltgefühl, das über allen Bekenntnissen stand.*¹⁰³³ Auch in seinem Alterswerk *Das Glasperlenspiel* stellt Hesse die zentrale kulturelle Bedeutung der Musik heraus. Grundlagen des Glasperlenspiels, das den ‚unsterblichen‘ Kernbestand von Kultur und Wissenschaft symbolisiert, sind *Musik und Mathematik.*¹⁰³⁴ Der Hesse-Forscher Cheong weist darauf hin, dass das Gedicht *Orgelspiel* von 1937 „ein musikalisches Bekenntnis [...], seinen Glauben an den göttlichen Sinn der Musik“¹⁰³⁵ enthält: *In den geistbeherrschten Takteten dichten / Tausend Menschenträume sich zu Ende, / Träume, deren Ziel es war: Gott zu werden, / Träume, deren keiner je auf Erden / Sich erfüllen darf, doch deren dringliche Einheit / Stufe war, darauf das Menschenwesen / Sich entbob aus Notdurft und Gemeinheit / Nahe bis zum Göttlichen, bis zum Genesen. / Auf dem Zauberpfad der Notenzeichen, / dem Geist der Schlüssel, Signaturen, / Auf dem Tastwerk, das die Füß' und Hände / Eines Organisten bändigen, entweichen / Gottwärts, geistwärts alle höchsten Strebungen...*¹⁰³⁶ Im *Glasperlenspiel* wird auch die hohe Wertschätzung Hesses für einfache, harmonische Musik in der Form des Liedes deutlich. Bei der ‚Aufnahmeprüfung‘ Josef Knechts durch den kastalischen Musikmeister (Magister musicae) wird zunächst eines *von den alten Liedern, die in der Schule oft gesungen wurden,*¹⁰³⁷ gespielt und: *mit jeder Wiederholung wurde das Lied ganz von selbst reicher an Verzierungen und Rankenspiel.*¹⁰³⁸ Erst später geht man zu einer Fuge über. Im einführenden Kapitel des *Glasperlenspiels* zitiert Hesse eine alte chinesische Schrift: *Die Musik beruht auf der Harmonie zwischen Himmel und Erde...*¹⁰³⁹ Musik verbindet die Menschen: *Nirgends können zwei Menschen leichter Freunde werden als beim Musizieren,* sagt der Magister musicae.¹⁰⁴⁰ Wie in Kapitel 4 dargestellt, entwickelt sich der Musikmeister im *Glasperlenspiel* zum vollendeten, heiligen Menschen. Diese Vollendung wird gefördert durch *die Musik als eine[n] der Wege zum höchsten Ziel des Menschen, zur inneren Freiheit, zur Reinheit, zur Vollkommenheit.*¹⁰⁴¹ Hesse verbindet Musik mit Schönheit und Harmonie. Er sieht sie als Medium der Verbindung zwischen den Menschen sowie zwischen Gott und Mensch.

Bei May wird der enge Konnex von Literatur und Musik ganz deutlich in der Reiserzählung „*Weihnacht!*“ (1897), wo der junge Ich-Erzähler erste künstlerische Erfolge mit einem langen Weihnachtsgedicht und einer Motette erntet.¹⁰⁴² Hartmut Kühne

1032 Hesse, Gertrud, S. 11.

1033 Hesse, *Demian*, S. 192.

1034 Hesse, *Glasperlenspiel*, S. 85.

1035 Cheong, S. 191.

1036 Hesse, *Orgelspiel*, S. 761.

1037 Hesse, *Glasperlenspiel*, S. 124.

1038 Ebd.

1039 Ebd., S. 100.

1040 Ebd., S. 126.

1041 Ebd., S. 356.

1042 May, *Weihnacht*, S. 4ff.

hat in einer Querschnittsbetrachtung den bedeutenden Stellenwert von Musik in Mays Werk nachgewiesen: Musik wird von May als Ansatzpunkt der Selbstreflexion genutzt; in verschiedenen Werken sind Musiker Abspaltungen seines Ich. Oft werden groteske Musikszene beschrieben. Opernbücher boten dem geschickten Verarbeiter fremden Gedankenguts Sujets für sein Schaffen und Musikwerke Anregungen für die Strukturierung seiner Erzählungen.¹⁰⁴³ Im etwa ein Jahrzehnt vor „*Weihnacht!*“ entstandenen Kolportageepos *Der Weg zum Glück* hat May gar einen ‚Musikroman‘ geschaffen. Mehrere Protagonisten machen als Musiker – sei es als Sänger, Instrumentalvirtuose oder als Komponist – Karriere; Musikgrößen wie Richard Wagner und Franz Liszt werden zu Akteuren auf der Bühne des Romans – die Musik erscheint gegenüber Literatur, Malerei und Baukunst, die ebenfalls eine Rolle spielen, als die bedeutendste der Künste. Eine therapeutische Wirkung der Musik¹⁰⁴⁴ wird dann – wiederum etwa fünfzehn Jahre später – im Roman *Im Reiche des silbernen Löwen III* postuliert. Dort greift May einerseits asiatische Traditionen auf und weist gleichzeitig auf moderne Klangtherapien mit harmonischen Saitenklängen voraus, wie sie heute beispielsweise im Rahmen psychosomatischer Behandlungen eingesetzt werden.¹⁰⁴⁵

Vor allem aber hat Musik, wie alle Künste, für May spirituelle Bedeutung. Bereits in *Im ‚wilden Westen‘ Nordamerikas*, einer später in die Buchausgabe von *Winnetou III* integrierten Reiseerzählung von 1882/83, bringt das von den deutschen Siedlern in Helldorf-Settlement im *Doppelquartett*¹⁰⁴⁶ vorgetragene *Ave Maria* mit seinen *einfachen, ergreifenden Harmonieen*¹⁰⁴⁷ die Initialzündung für Winnetous Bekenntnis zum Christentum. Stärker ausgeformt wird dieser Aspekt im Alterswerk. Der *Chodj-y-Dschuna* (Lehrer des Gesanges), Musikmeister der Dschamikun, formuliert Mays Credo, wenn er, wiederum im *Silberlöwen III*, eine enge Verbindung von Musik, Sprache und Spiritualität feststellt: *Wenn jemand spricht, wenn er singt, wenn er musiziert, so hörst du Töne. Was aber ist der Ton? Ist er es selbst, den du hörst? Oder sind es nur die luftigen Falten seines Gewandes, welche an dein Ohr schlagen? Was für Töne giebt es wohl? Etwa viele? Oder giebt es nur einen einzigen, der sich aber nach der Verschiedenheit der Personen und der Werkzeuge auch verschieden offenbart? So giebt es auch nur eine einzige Liebe... Dieser Ton ist von Chodeh allen Menschen gegeben worden; sie wären nicht Menschen ohne ihn... Werden die Töne in einfacher, natürlicher Weise hervorgebracht, so bilden sie die Sprache. Erweckt, gebraucht und vereinigt er sie nach künstlerischen Regeln, so hat er das hervorgebracht, was wir Musik zu nennen pflegen. Je mehr er sich mit dieser seiner Kunst von der Natur entfernt, desto schwerer zu begreifen wird ihre Sprache sein.*¹⁰⁴⁸ Immer wieder wird in Mays Werk deutlich, dass er vor allem einfacher, ‚natürlicher‘, harmonischer Musik eine heilende¹⁰⁴⁹ und auf den göttlichen Ursprung des Menschen verweisende Qualität zuspricht. In *Ardistan und Dschinnistan II* wird beim Weihnachtsgottesdienst in der ardistanischen Hauptstadt Ard zwar zunächst mit dem fulminanten *Hallelujah* von Händel und Beethovens *‚Die Himmel rühmen des Ewigen Ehre‘* ... *die Macht der*

1043 Kühne/Lorenz, S. 25ff.

1044 Ebd., S. 64.

1045 May, *Silberlöwe III*, S. 267f.

1046 May, *Nordamerika*, S. 67.

1047 Ebd., S. 66.

1048 May, *Silberlöwe III*, S. 482f.

1049 Vgl. ebd., S. 268: Bei der Pflege der schwerkranken Kara Ben Nemsis und Hadschi Halef Omar spielt Schakara auf ihrer orientalischen Harfe: *Der Harfonton ist der am wenigsten künstliche. Er bietet Klänge der Natur, woblautend für das Menschenohr gestimmt. ... Schakara griff nur die vorgestimmten Akkorde...*

Die ersten drei Zeilen der letzten Romane von Karl May und Hermann Hesse

Karl May: *Winnetou IV* (1910), S. 5:

Es war in der Frühe eines schönen, warmen, hoffnungsreichen Frühlingstages. Ein lieber, lieber Sonnenstrahl schaute mir zum Fenster herein und sagte ‚Grüß dich Gott!‘ Da kam das ‚Herzle‘ aus ihrem Erdgeschloß herauf und brachte mir die erste Morgenpost, die soeben vom Briefträger abgegeben worden war.

Hermann Hesse: *Das Glasperlenspiel* (1943), S. 80:

Es ist unsre Absicht, in diesem Buch das Wenige festzuhalten, was wir an biographischem Material über Josef Knecht aufzufinden vermochten, den Ludi Magister Josephus III., wie er in den Archiven des Glasperlenspiels genannt wird. Wir sind nicht blind gegen die Tatsache, daß dieser Versuch einigermassen im Widerspruch zu den herrschenden Gesetzen und Bräuchen des geistigen Lebens steht oder doch zu stehen scheint. Ist doch gerade das Auslöschen des Individuellen, das möglichst vollkommene Einordnen der Einzelperson in die Hierarchie der Erziehungsbehörde und der Wissenschaften eines der obersten Prinzipien unsres geistigen Lebens.

Töne zur atmosphärischen Einstimmung der Teilnehmer eingesetzt.¹⁰⁵⁰ Spiritueller Höhepunkt des Gottesdienstes ist aber der von den edelmenschlichen Figuren Abd el Fadl und Merhameh im Duett – begleitet nur durch die *zarten, reinen, der Menschenstimme ähnlichen Orgelklänge der vox humana* – vorgetragene *Lobgesang auf Gott*.¹⁰⁵¹ Den Prolog zur ersten Begegnung von Kara Ben Nemsî und Halef mit Abd el Fadl und Merhameh im Engpass Chatar im ersten Band von *Ardistan und Dschinnistan* bildet ein musikalisches Abendgebet von Vater und Tochter, die für ‚Güte‘ und ‚Barmherzigkeit‘ stehen. „Ja Kudah, ja Kudah, ja Kudah – – o Gott, o Gott, o Gott!“ *Das klang so un- oder überirdisch! ... Und was nun hoch in den Lüften über uns betete und flutete, ... das waren Lieder, ohne Lieder zu sein; das war Gesang in seiner allerhöchsten, weil einfachsten Kunst.*¹⁰⁵²

Musik ist für May auch eine universale, die Unterschiede von Religion und Nationalität überbrückende Instanz. Dies zeigt er beispielsweise im gemeinsamen Musizieren des neuen, aus Ussul (Urmenschen), Tschoban (Nomaden) und Reitern aus El Hadd und Halihm (Edelmenschen) zusammengesetzten Heeres des vom Gewalt zum Edelmenschen gereiften Mir von Ardistan in der *Stadt der Toten*, mit *Musikstücke[n]*, die *es ermöglichten, die Ausdruckweise dieser so verschiedenen Leute und dieser ebenso verschiedenen Instrumente harmonisch auszugleichen*.¹⁰⁵³ Musik steht bei May somit für Heilung, Spiritualität, Schönheit und Harmonie. Dies entspricht dem Denken Hesses. Musik ist eine wichtige Säule der spirituell-ethischen Konzepte beider Schriftsteller.

Zum Abschluss dieses Kapitels soll die Ähnlichkeit des Denkens von May und Hesse anhand ihrer Charakterisierung von Lehrern der Musik in ihren Werken verdeutlicht

1050 May, *Ardistan II*, S. 203.

1051 Ebd., S. 211.

1052 May, *Ardistan I*, S. 512.

1053 May, *Ardistan II*, S. 498.

werden: des *Chodj-y-Dschuna* in Mays *Silberlöwen III/IV* und des Musikmeisters in Hesses *Glasperlenspiel*, dessen Darstellung als vollendeter Mensch am Ende seines Lebens bereits weiter oben mit Tatellah-Satah aus Mays *Winneton IV* verglichen wurde.

Hermann Hesse:
Musikmeister (Magister musicae)
aus *Das Glasperlenspiel*

*Es... trat ein Mann herein, ein ganz alter Mann, wie es ihm anfangs schien, ein nicht sehr großer, weißhaariger Mann mit einem schönen lichten Gesicht und mit durchdringend blickenden hellblauen Augen, deren Blick man hätte fürchten können, aber er war nicht nur durchdringend, sondern auch heiter...*¹⁰⁵⁴

*Er... setzte sich bedächtig auf den Hocker...*¹⁰⁵⁵

Karl May:
Chodj-y-Dschuna (Lehrer des Gesanges)
aus *Im Reiche des silbernen Löwen III*

*Aber er selbst, der Mann war es, der gleich beim ersten Blicke mein ganzes Interesse erwecken mußte. Man denke sich Bismarck in orientalischem Anzuge und mit einem lang herabwallenden weißen Bart, aufrecht und stolz und aber doch nachdenklich daherschreitend... Als er sprach, sah ich, wie liebenswürdig, ich möchte fast sagen, wie harmonisch, seine vollen... Lippen geschwungen waren.*¹⁰⁵⁶

*Er spricht langsam und bedächtig.*¹⁰⁵⁷

Beide Lehrer der Musik vertreten somit nicht nur ähnliche Auffassungen von Wesen und Bedeutung der Musik, sondern werden als ehrfurchtgebietende, mit hoher persönlicher Autorität versehene ältere Männer beschrieben, die Bedächtigkeit, Weisheit und Güte ausstrahlen. Mays Vergleich des *Chodj-y-Dschuna* mit Bismarck ist sicherlich auch seiner zweiten Funktion als ‚Kriegsminister‘ der Dschamikun geschuldet, bringt aber auch eine weitere Parallele zu Hesses Musikmeister, denn Bismarck hatte „blaue[] Augen, die in seltsamer Kraft und Eindringlichkeit leuchteten“.¹⁰⁵⁸

1054 Hesse, *Glasperlenspiel*, S. 123.

1055 Ebd.

1056 May, *Silberlöwe III*, S. 479.

1057 Ebd., S. 483.

1058 Simpson, S. 218.

8. Kapitel

May und Hesse als Pazifisten

Claus Roxin hat bereits 1970 darauf hingewiesen, dass eine Verbindungslinie zwischen Karl May und Hermann Hesse in deren Pazifismus besteht.¹⁰⁵⁹ Der Pazifist Hesse wusste nicht, dass der alte May ein Gesinnungsgenosse war. Hesse hat sich jedoch nach dem 1. Weltkrieg den – von ihm als sehr wirkungsmächtig eingeschätzten – Abenteuerschriftsteller als pazifistischen Mitstreiter gewünscht: *Hätte er doch den Krieg noch erlebt und wäre Pazifist gewesen! Kein Sechzehnjähriger wäre mehr eingerückt.*¹⁰⁶⁰

May charakterisiert sein pazifistisches Credo 1906 in seiner *Skizze zu Babel und Bibel* wie folgt: *Dieser Sieg des Edelmenschen über den Gewaltmenschen ist ein vollständig unblutiger; aber er stützt sich auf jene Summe von Machtentfaltung, die selbst dem Geist unentbehrlich ist, um den Animageschöpfen Achtung einzufloßen. Man sieht, die Pazifikation, wie ich sie mir denke, fließt nicht so süß und mild wie Sirup aus der Kanne, aber sie ist in den Bereich der Möglichkeit gerückt, erfordert aber freilich Geist, viel Geist und mehr Geist, als der besitzt, der da denkt, man brauche einfach bloß nur abzurüsten, und dann sei alles gut!*¹⁰⁶¹

Mays Pazifismus hat folgende Kernelemente, die sich aus seinem Menschenbild (vgl. Kapitel 4) und seinem ethisch-spirituellen Konzept (vgl. Kapitel 5) entwickeln:

- Die grundlegende Idee, dass Mensch und Menschheit sich vom egoistischen, kriegerischen Gewaltmenschen- zum altruistischen, friedlichen Edelmenschentum zu entwickeln haben. Edelmenschlichkeit ist somit die Voraussetzung des Friedens,¹⁰⁶² Edelmenschen fungieren in Mays Werken als Friedensbringer.¹⁰⁶³
- Die damit untrennbar verbundene Überzeugung, dass „[o]hne die Hilfe Gottes und seiner Engel und damit ohne den Weg aus den Gräbern Ardistsans – des irdischen Lebens – zu Gott und seinem Reich des ewigen Friedens [...] überhaupt kein Friede möglich“ ist.¹⁰⁶⁴
- Der Gedanke, dass auf dem Weg zur Edelmenschlichkeit das – als Krankheit eingeordnete innere Böse – überwunden werden muss.¹⁰⁶⁵
- Die Idee, dass die Erlangung des Friedens durch die Überwindung des Bösen „Heilungswege des einzelnen wie der Gemeinschaften“¹⁰⁶⁶ sind (Irenik),¹⁰⁶⁷ und damit verbunden der „irenische[] Optimismus“, dass „das Reich der Edelmenschen [...] Wirklichkeit werden kann“.¹⁰⁶⁸

1059 Roxin, Hesse Pazifismus.

1060 Hesse, May, S. 357. Nach Roxin, Hesse Pazifismus, S. 12, ist der Text am 13.7.1919 in der ‚Neuen Züricher Zeitung‘ publiziert worden.

1061 May, Skizze, S. 484 (Sperrung von May).

1062 Kuße, Friede, S. 13.

1063 Ebd., S. 16ff.

1064 Ebd., S. 54.

1065 Ebd., S. 21ff.

1066 Ebd., S. 33.

1067 Ebd., S. 33: „Nach der Definition von Wolfgang Philipp (1915–1969) ist Irenik eine ganzheitliche Heilkunde, ‚die den politischen Frieden elementar mitbefaßt‘, vor allem aber ‚lebendige Menschen aus den tödlichen ideologischen Maschinen, den dämonischen Zirkeln, den vereisenden mentalen Katatonien‘ herausführt, ‚ohne mentaler Egalismus und Pazifismus‘ zu sein, ‚der der Meinung ist, weil man die Menschen lieben solle, müsse man auch alle ihre Überzeugungen lieben.“

1068 Kuße, Irenik, S. 179.

- Die Überzeugung, dass die Grundlage einer friedlichen Ordnung für das gesamte Gemeinwesen die innere Erneuerung des Einzelmenschen sein muss, weil von außen oktroyierte gesellschaftliche und politische Rahmenbedingungen nicht zur Entwicklung des Menschen beitragen können und somit auch eine bloße Veränderung der herrschenden Gesellschaftsordnung nicht friedensstiftend wirken kann.¹⁰⁶⁹
- Die Erkenntnis, dass Eskapismus nicht zur Lösung der Probleme führt, sondern nur eine kritische Auseinandersetzung mit der Realität.¹⁰⁷⁰ Dies äußert sich in einem „Ethos“, das „eher das einer zunehmenden Pazifizierung [ist] als das der absoluten Gewaltlosigkeit“.¹⁰⁷¹ May, der in der *Skizze zu Babel und Bibel* den Begriff *Pazifizierung* selbst benutzte, war somit kein radikaler Pazifist, weil für ihn „der Einsatz von Waffen zur Verteidigung der gerechten Ordnung [...] bis zum letzten Werk, bis *Winnetou IV* eine Option [bleibt]“.¹⁰⁷²

Trotz seines, wenn auch durch die Skandale nach 1900 sukzessive untergrabenen, erheblichen öffentlichen Einflusses, sind keine Wechselwirkungen zwischen May und der sich seit dem letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhundert entwickelnden Friedensbewegung in Deutschland und Österreich festzustellen – sieht man vom Kontakt zur Friedensnobelpreisträgerin von 1906 Bertha von Suttner (1843–1914) ab. Der Sprachwissenschaftler und May-Forscher Holger Kuße weist in einer umfangreichen Untersuchung nach, dass Mays Pazifismus-Konzept aber durchaus Berührungspunkte „mit pazifistischen Politik-, Gesellschafts- und Lebensentwürfen um 1900“ hatte.¹⁰⁷³ Mit Bertha von Suttner, die den Begriff des ‚Edelmenschen‘ bereits vor May verwendete,¹⁰⁷⁴ verbindet ihn die Hoffnung auf eine Veredelung der Menschheit,¹⁰⁷⁵ nicht aber der Glaube an die Möglichkeit einer ‚Revolution von oben‘.¹⁰⁷⁶ Mit organisierten Pazifisten wie Alfred Hermann Fried (1864–1921), dem Mitgründer der Deutschen Friedensgesellschaft, ebenfalls Friedensnobelpreisträger (1911) und Herausgeber der Zeitschrift ‚Die Friedenswarte‘, teilt er die realistische Einschätzung, dass ein (einseitiger) völliger Gewaltverzicht kein Weg zum Frieden ist. Er unterscheidet sich aber in seiner religiösen, individualistischen Ausrichtung grundlegend von deren säkularem Denken, das auf eine staatliche und zwischenstaatliche Organisation des Friedens setzte.¹⁰⁷⁷ Mit Lev Tolstoj (1828–1910), seinerzeit weltweit einflussreich als radikaler Pazifist, verbindet May zwar die religiöse Prägung seines Pazifismus und sein ‚irenischer Optimismus‘; der russische Autor lehnte aber die staatliche Ordnung ab und

1069 Kuße, Friede, S. 59f. Siehe auch Kapitel 5.9.

1070 Vgl. hierzu Vollmer, Moderne, S. 15f.

1071 Kuße, Irenik, S. 169.

1072 Kuße, Friede, S. 52.

1073 Ebd., S. 41.

1074 Ebd., S. 48.

1075 Ebd., S. 52.

1076 Kuße, Friede, S. 60f., sieht dies wohl anders, verkennt dabei aber möglicherweise, dass May zwar die herrschende Ordnung unterstützte, aber keineswegs an die friedensstiftende Wirkung politischer Gesellschaftsentwürfe glaubte, sondern nur an die gesellschaftliche Entwicklung durch die Entwicklung der Einzelnen. Dem widerspricht auch keineswegs, dass er, wie das, von Kuße, S. 61, angeführte, Beispiel des Mirs von Ardistan zeigt, von den Herrschern erwartete, dass sie ‚Friedensfürsten‘ seien. Der Friede entwickelt sich bei May trotzdem immer ‚von der Basis‘ her.

1077 Ebd., S. 52ff.

ordnete das Böse (das nach seiner Ansicht im ‚scheinbar Normalen‘, wie z. B. in eingeführten gesellschaftlichen Institutionen, steckte) ganz anders ein als May.¹⁰⁷⁸ Besonders signifikante Affinitäten hat Mays Weltbild zu den Ideen der an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert verbreiteten Lebensreformbewegung, die eine körperliche und geistige Gesundung des Menschen durch ein natürlicheres Leben als Grundlage für ein glückliches und friedliches (Zusammen-)Leben ansah.¹⁰⁷⁹ May, der mit dem Lebensreformer Eduard Bilz (1842–1922) befreundet war, der in Mays Wohnort Radebeul ein Sanatorium betrieb,¹⁰⁸⁰ bringt vor allem in seinem Spätwerk körperliche und seelische Heilung immer in engen Zusammenhang mit friedensbringender Erneuerung.¹⁰⁸¹ Er setzte bei seinem Verleger F. E. Fehsenfeld die Verwendung der Deckelbilder des mit ihm befreundeten Malers Sascha Schneider durch, die in mancher Hinsicht affin zu den „Inszenierungen von Nacktheit, Bewegung und Naturverschmelzung auf dem Monte Verità“¹⁰⁸² (Berg der Wahrheit), einer lebensreformerischen, vegetarischen Kolonie auf einer Anhöhe bei Ascona, sind,¹⁰⁸³ in der übrigen Hesse im April 1907 vier Wochen in einem *sanskülotischen Urzustand* verbrachte.¹⁰⁸⁴ Allerdings stand für May bei Schneiders Bildern nicht die Darstellung des nackten Körpers im Vordergrund, sondern die symbolische Bedeutung. Die – auf dem Monte Verità zumindest beim Sonnenbad übliche – „Entblößung des eigenen Körpers lag May fern“.¹⁰⁸⁵ Auch in seinem – trotz Mäßigung auch im Alter nicht asketischen – Lebensstil unterschied sich der Autor von den radikalen, ‚unbürgerlichen‘ Lebensreformern.

„Mays Friedenswege sind bei aller Parallelität ein ganz eigenes Phänomen“.¹⁰⁸⁶ Deshalb war er, abgesehen von dem Kontakt zu Bertha von Suttner, in die damalige Friedensbewegung nicht integriert. Zutreffend erklärt der Kulturwissenschaftler Karl Holl die Isolierung Mays in der pazifistischen ‚Szene‘ unter anderem damit, dass seine prophetisch gefärbte Utopie vom Edelmenschen nicht recht zu dem ‚rationalen‘ Ansatz des Mainstreams der damaligen ‚bürgerlichen‘ Friedensbewegung passte, der auf die Entwicklung einer friedlichen Welt durch eine immer stärkere kommunikative, wirtschaftliche und rechtliche Verflechtung der Staaten setzte.¹⁰⁸⁷

Hermann Hesse stand schon früh dem Pazifismus nahe. Zwischen 1907 und 1912, also noch zu Mays Lebzeiten, war er Mitherausgeber der liberalen und demokratischen Zeitschrift ‚März‘, die sich für Frieden und Völkerverständigung einsetzte.¹⁰⁸⁸ Während des 1. Weltkriegs positionierte er sich gegen den Krieg und postulierte eine völkerverbindende Humanität. Im November 1914 schrieb er in einem Zeitungsartikel: *Daß Liebe höher sei als Haß, Verständnis höher als Zorn, Friede edler als Krieg, das muß ja*

1078 Kuße, Friede, S. 63ff.

1079 Ebd., S. 77ff.

1080 Ebd., S. 80.

1081 Ebd., S. 86.

1082 Ebd., S. 92.

1083 Ebd., S. 83.

1084 Michels, Hesse in Bildern, S. 101; vgl. auch Freedman, S. 175f.

1085 Kuße, Friede, S. 94.

1086 Ebd., S. 41.

1087 Holl, S. 192ff.

1088 Zeller, S. 71.

eben dieser unselige Weltkrieg uns tiefer einbrennen, als wir es je gefühlt. Wo wäre sonst sein Nutzen?¹⁰⁸⁹ Das hätte auch May so formulieren können. Aufgrund zahlreicher politischer Aufsätze in der ‚Neuen Zürcher Zeitung‘, die „nicht in die allgemeine Kriegspsychose einstimmten“,¹⁰⁹⁰ musste sich Hesse von der nationalistischen Presse als „Drückeberger“ und „vaterlandsloser Geselle“ beschimpfen lassen.¹⁰⁹¹ Allerdings zeigt der Hesse-Biograph Ralph Freedman auch auf, dass Hesses Haltung in dieser Zeit durchaus ambivalent war. Neben der Abneigung gegen den Krieg standen bei Hesse nämlich patriotische Empfindungen mit der Hoffnung auf einen Sieg Deutschlands.¹⁰⁹² Er nutzte seinen Aufenthalt in der Schweiz nicht für eine Agitation gegen die deutsche Kriegsbeteiligung und für eine Verweigerung des Kriegsdienstes, den er letztlich, wie May seinen Militärdienst, wegen körperlicher Untauglichkeit nicht leisten musste.¹⁰⁹³ „Sein Verhalten zeigt [...] ein andauerndes Schwanken. Wenige Tage nach dem Erscheinen seines Zeitungsaufrufs [‚O Freunde, nicht diese Töne‘ in der ‚Neuen Zürcher Zeitung‘ vom 3.11.1914] schreibt er einem [...] Freund [...], er sei in einer fast peinlichen Lage, da er ‚ganz für Deutschland fühle‘ und den dort ‚herrschenden, alles andre überwältigenden Geist von Nationalismus durchaus begreife‘, ihn aber nicht so völlig teilen könne, ‚wie es für ein vollkommenes Mitleben sein müßte‘.“¹⁰⁹⁴ Ähnliche Äußerungen gibt es auch aus dem Jahr 1915. „Die volle Einsicht in die Sinnlosigkeit des ganzen Krieges kam ihm erst nach vielen weiteren Leiden.“¹⁰⁹⁵ Noch am Ende des *Demian*, der 1917 entstand und kurz nach dem Ende des 1. Weltkriegs erschien, wird dem Ausbruch des Destruktiven, Bösen in Form des Weltkrieges wenigstens insoweit etwas abgewonnen, als dadurch alte, überholte Konventionen zerschlagen und ein Neubeginn möglich geworden sei. Wir können nicht ausschließen, dass May im 1. Weltkrieg in einen ähnlichen Zwiespalt zwischen seinem humanistischen Credo und der patriotischen Liebe zu Deutschland geraten wäre. Hesses – von seinen patriotischen Gefühlen im Kern unberührte – grundsätzliche Ablehnung des Krieges beruht, wie bei May, auf seiner ethisch-spirituellen Grundhaltung, die das Verbindende der europäischen Kultur und die Nächstenliebe in den Mittelpunkt stellt. Sein Einheitsdenken umschließt auch die Überwindung des Krieges, wobei Konflikte für ihn nicht Ausfluss einer Krankheit sind, sondern natürlich. Dabei sieht auch Hesse, wie gezeigt, die Entwicklung des Einzelmenschen als Schlüssel zu einer friedlichen Welt an.

Angesichts der ähnlichen Wurzel des Pazifismus der beiden Schriftsteller verwundert es nicht, dass sich auch Hesse keineswegs in den Mainstream der zeitgenössischen Friedensbewegung einfügte, sondern, wie May, eher einen individuellen Weg ging. Am 7.11.1915 griff er in der Wiener Tageszeitung ‚Die Zeit‘ „die bestehenden pazifistischen Organisationen frontal an, nicht in der ‚Wirklichkeit‘ zu leben, beklagte, daß sie redeten, wo so viel zu tun wäre, daß sie Versammlungen besuchten und Vorträge anhörten, statt für die Betroffenen tätig zu sein, statt Liebesgaben zu sammeln und zu

1089 Hermann Hesse: O Freunde, nicht diese Töne (‚Neue Zürcher Zeitung‘ vom 3.11.1914), zitiert nach Stolte, S. 85.

1090 Michels, Hesse in Bildern, S. 146.

1091 Ebd., S. 148f.

1092 Freedman, S. 219ff.

1093 Ebd., S. 220.

1094 Ebd., S. 220f.

1095 Ebd., S. 234.

packen, statt ihre Säle den Kranken, ihr Geld den Armen, ihren Idealismus den Leidenden zur Verfügung zu stellen“.¹⁰⁹⁶

Hesse und May hätten sich als religiös motivierte Pazifisten vermutlich gut verstanden. Es würde sich sicherlich lohnen, den Gemeinsamkeiten und Unterschieden ihrer Friedenswege noch genauer nachzugehen.

1096 Freedman, S. 232. Der Artikel ist teilweise faksimiliert in Michels, Hesse in Bildern, S. 150.

9. Kapitel

Die Seelenbrüder Karl May und Hermann Hesse

Die Weltanschauungsschriftsteller Karl May und Hermann Hesse gingen von einem ‚unmodernen‘, idealistisch gefärbten Kunstverständnis aus. Sie fühlten sich als ‚Mentoren‘ ihrer Leser. Diesen wollten sie ‚Hilfe zur Selbsthilfe‘ leisten und ihnen den Weg zu wahrer Humanität durch die stufenweise, transzendierende Annäherung an einen Gott weisen, der bei May personal und bei Hesse als im Inneren des Menschen angelegtes geistiges Prinzip verstanden wird. In ihrem Werk betonen sie – auch im Hinblick auf die Erziehung der Jugend – die Autonomie des Menschen, wobei May Gott aktiv in das irdische Geschehen eingreifen lässt. Die Grundstruktur des Menschlichen wird von beiden Autoren in dessen polarer Spaltung gesehen. Für diese Polarität entwickeln sie unterschiedliche Modelle, die aber bei näherer Betrachtung doch Überschneidungen aufweisen. Dabei sieht der von der Psychoanalyse beeinflusste Hesse die sinnliche, auch böse Seite des Menschen als natürlichen Bestandteil des Humanen, das aber in der mystischen, rein geistigen Einheit mit Gott gegenstandslos wird, während für May zumindest die bösen, triebhaften Elemente im Zuge der Reifung zum Edelmenschen eliminiert werden müssen. Das humanitäre Engagement beider Autoren war sicher eine Ursache für ihren intensiven Austausch mit ihren Lesern. Wie Karl May wurde Hermann Hesse von seinen Lesern „mit Briefen persönlichsten Inhalts überschüttet“.¹⁰⁹⁷ Auch für Hesse beruhte die Bindung zwischen Leser und Autor auf Gegenseitigkeit, und „die Korrespondenz wurde immer mehr zum Hauptteil des täglichen Arbeitspensums“.¹⁰⁹⁸

Ihre tiefe Humanität, das elementare Interesse am Menschen, seiner Entwicklung und dem Sinn des Lebens resultierte bei May wie Hesse nicht zuletzt aus ihrer eigenen psychischen Deformation, die sie in tiefe Lebenskrisen stürzen und sie immer wieder, wenn auch auf unterschiedliche Weise, aus den ‚bürgerlichen Konventionen‘ ausbrechen ließ. Beide Autoren setzten ihre künstlerische Betätigung als Therapeutikum für ihre inneren Nöte ein und konnten so ihre persönlichen Krisen immer wieder überwinden. Bei Hesse war dies, spätestens seit *Demian* ein bewusster Prozess, während May, dessen literarische Verarbeitung seiner psychischen Deformationen über lange Phasen seines Schaffens hinweg weitgehend unbewusst lief, erst in seinen nach der Orientreise entstandenen Werken zu einer – nach wie vor sehr subjektiv gefärbten – bewussten Analyse eigener psychischer Prozesse vordrang, die auch durch die Rezeption psychologischer Fachliteratur unterstützt wurde.

Mays und Hesses religiöse Modelle sind über- bzw. transkonfessionell. Hesse entfernt sich dabei, tief in asiatisches und mystisches Gedankengut eintauchend, aufgrund der frustrierenden Erfahrungen seiner Jugend viel stärker von der biblisch-christlichen Prägung der frühen Jahre als May, in dessen gesamtem Werk – ungeachtet einer erstaunlich weit gehenden Annäherung des Autors an chinesische Philosophie und Spiritualität nach seiner Orientreise und mancher unkonventioneller Denkansätze – das Christentum verfochten wird. Das ethisch-spirituelle Denken beider Autoren,

¹⁰⁹⁷ Zeller, S. 166.

¹⁰⁹⁸ Ebd.

für die das ‚Licht‘ vom Osten, vom Morgenland, kommt, weist, trotz eines unterschiedlichen Bildes von Gott und dessen Verhältnis zur Schöpfung, in ihrer mystischen Religiosität viele Affinitäten auf.

Musik hat für beide Autoren heilende, verbindende, spirituelle Bedeutung; Meister der Musik werden als weise, vorbildliche Menschen gezeichnet. Ihr humanes Weltverständnis machte May und Hesse zu religiös geprägten Pazifisten. Aufgrund ihrer ‚zeitlosen‘ Unkonventionalität, in der sie nie auf politische Konzepte setzten, sondern immer auf die Veränderung des Einzelmenschen als Grundlage einer besseren, konfliktfreien Gemeinschaft, standen beide außerhalb des Mainstreams der Friedensbewegung ihrer Epoche, wenn sie auch wieder zu realistisch waren, um einen radikalen Pazifismus wie den Lev Tolstojs zu vertreten.

Man könnte noch zahlreiche weitere Parallelen zwischen Karl May und Hermann Hesse aufzeigen. So liebten und pflegten beide ihre Gärten und waren mehrfach verheiratet, wobei es May auf zwei und Hesse auf drei Ehen brachte. Wie May, allerdings in anderer Weise und viel geringerem Umfang, war Hesse ein geschickter literarischer Quellenverwerter, der sich etwa bei der Strukturierung des *Peter Camenzind* und des Endes von *Unterm Rad* deutlich bei seinem großen Vorbild Gottfried Keller ‚bediente‘.¹⁰⁹⁹

Da die vorliegende Studie das Thema keineswegs ausschöpft, liegen weitere Untersuchungen zu Einzelmotiven nahe. Sie werden den generellen Befund vertiefen, dass der ‚Abenteuerschriftsteller‘ Karl May und der Literaturnobelpreisträger Hermann Hesse viel mehr Gemeinsamkeiten aufweisen, als dies der May-Forscher Claus Roxin vor über vierzig Jahren aufgrund des damaligen Forschungsstandes annehmen konnte. Mays und Hesses Leben und Werk unterscheiden sich äußerlich stark; begibt man sich jedoch auf die von Hesse seit *Demian* und von May seit seiner Gedichtsammlung *Himmelsgedanken* propagierte ‚Reise ins Innere‘, erkennt man, dass sich die beiden Autoren nahe standen. Sie waren keineswegs ‚Seelenzwillinge‘, aber doch Seelenbrüder,¹¹⁰⁰ die nach 1900 durchaus einen fruchtbaren Diskurs hätten führen können, wenn sie sich begegnet wären. Nur ein solcher ‚Bruder‘ durchschaut ein zentrales Charakteristikum des anderen nach der Lektüre weniger Bücher so tief wie Hermann Hesse Karl May, wenn er über ihn schreibt:

Jetzt, wo ich aus Neugierde endlich zwei Bücher von ihm las, war ich ganz erstaunt. Er ist nämlich gar kein Macher, sondern von einer geradezu verblüffend reinen Ehrlichkeit. Er ist der glänzendste Vertreter eines Typs von Dichtung, der zu den ganz ursprünglichen gehört, und den man etwa ‚Dichtung als Wunscherfüllung‘ nennen könnte...¹¹⁰¹

1099 Stolte, S. 33, 51.

1100 Ich wandle damit den Titel ‚Die Geistesbrüder‘ ab, den Klaus Funke seinem Roman über Karl May und den Maler Sascha Schneider (Husum 2013) gegeben hat.

1101 Hesse, May, S. 355 (Erstveröffentlichung in der ‚Vossischen Zeitung‘ vom 9.9.1919 unter dem Titel *Phantastische Bücher*; vgl. Anhang 1).

Literaturverzeichnis

Primärquellen

Die Werke von Hermann Hesse und Karl May sind nach Titeln bzw. den im Text verwendeten Kurztiteln geordnet.

Hermann Hesse¹¹⁰²

- [Abend:] Abend in Asien (1912). In: Hermann Hesse: Aus Indien. Suhrkamp 1980, S. 22–25.
- [Aghion:] Robert Aghion. In: Hermann Hesse: Aus Indien. Suhrkamp 1980, S. 278–313.
- Architektur (1913). In: Hermann Hesse: Aus Indien. Suhrkamp 1980, S. 56–58.
- [Asien:] Erinnerung an Asien (1914). In: Hermann Hesse: Aus Indien. Suhrkamp 1980, S. 201–204.
- Augustus. In: Gesammelte Dichtungen. Dritter Band. Suhrkamp 1952, S. 261–285.
- Besinnung (Gedicht). In: Gesammelte Dichtungen. Fünfter Band. Suhrkamp 1952, S. 740–741.
- [Besuch:] Besuch aus Indien (1922). In: Hermann Hesse: Aus Indien. Suhrkamp 1980, S. 241–244.
- [Camenzind:] Peter Camenzind. In: Gesammelte Dichtungen. Erster Band. Suhrkamp 1952, S. 217–372.
- [Ceylon:] Ankunft in Ceylon (Gedicht vom September 1911). In: Hermann Hesse: Aus Indien. Suhrkamp 1980, S. 14.
- Demian. In: Gesammelte Dichtungen Dritter Band. 1952 (Suhrkamp), S. 99–257.
- [Eckhart:] Meister Eckhart (Rezension). In: Hermann Hesse: Eine Literaturgeschichte in Rezensionen und Aufsätzen. Frankfurt 1975, S. 72–73.
- [Erinnerung:] Erinnerung an Indien (Zu den Bildern des Malers Hans Sturzenegger 1920). In: Hermann Hesse: Aus Indien. Suhrkamp 1980, S. 213–220.
- [Gedächtnis:] Zum Gedächtnis (Zum Tod des Vaters 1916). In: Gesammelte Dichtungen. Vierter Band. Suhrkamp 1952, S. 574–586.
- [Geistiges Indien:] Über mein Verhältnis zum geistigen Indien und China (undatiertes Manuskript aus dem Nachlass). In: Hermann Hesse: Aus Indien. Suhrkamp 1980, S. 259–260.
- Gertrud. In: Gesammelte Dichtungen. Zweiter Band. Suhrkamp 1952, S. 7–192.
- [Glasperlenspiel:] Das Glasperlenspiel. In: Gesammelte Dichtungen. Sechster Band. Suhrkamp 1952, S. 77–685.
- [Haußmann:] Brief an Conrad Haußmann von Ende November 1911. In: Hermann Hesse: Aus Indien. Suhrkamp 1980, S. 117.
- [Klein:] Klein und Wagner. In: Gesammelte Dichtungen. Dritter Band. Suhrkamp 1952, S. 466–554.

¹¹⁰² Bei Reiseskizzen und Gedichten wird hier das jeweilige Jahr der Erstveröffentlichung bzw. Entstehung genannt. Bei Romanen und Erzählungen geschieht dies im Text.

- [Klingsor:] Klingsors letzter Sommer. In: Gesammelte Dichtungen. Dritter Band. Suhrkamp 1952, S. 555–614.
- Kurgast. Aufzeichnungen von einer Badener Kur. In: Gesammelte Dichtungen. Vierter Band. Suhrkamp 1952, S. 7–115.
- [Lebenslauf:] Kurzgefasster Lebenslauf (1925). In: Gesammelte Dichtungen. Vierter Band. Suhrkamp 1952, S. 469–489.
- [Legende:] Legende vom indischen König. In: Hermann Hesse: Aus Indien. Suhrkamp 1980, S. 265–268.
- [Literaturgeschichte:] Eine Literaturgeschichte in Rezensionen und Aufsätzen. Frankfurt 1975.
- [May:] Karl May (zwei Zeitungsartikel aus dem Jahr 1919). In: Hesse, Literaturgeschichte, S. 354–357.
- [Morgenlandfahrt:] Die Morgenlandfahrt. In: Gesammelte Dichtungen. Sechster Band. Suhrkamp 1952, S. 7–76.
- [Mystikerbriefe:] Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters (Rezension 1932). In: Hesse, Literaturgeschichte, S. 89–90.
- [Nacht:] Nacht auf Deck (1913). In: Hermann Hesse: Aus Indien. Suhrkamp 1980, S. 45–48.
- [Narziß:] Narziß und Goldmund. In: Gesammelte Dichtungen. Fünfter Band. Suhrkamp 1952, S. 7–322.
- [Notizen:] Notizen von der Indonesienreise (Tagebuchmanuskript ohne Titel 1911). In: Hermann Hesse: Aus Indien. Suhrkamp 1980, S. 127–194.
- Orgelspiel (Gedicht 1937). In: Gesammelte Dichtungen. Fünfter Band. Suhrkamp 1952, S. 760–765.
- Palembang (1913). In: Hermann Hesse: Aus Indien. Suhrkamp 1980, S. 49–53.
- Pelaiang (1913). In: Hermann Hesse: Aus Indien. Suhrkamp 1980, S. 34–38.
- Pedrotallagalla (1912/13). In: Hermann Hesse: Aus Indien. Suhrkamp 1980, S. 105–107.
- [Rotes Meer:] Abend auf dem Roten Meer (Gedicht 1911). In: Hermann Hesse: Aus Indien. Suhrkamp 1980, S. 13.
- Rückreise (1912). In: Hermann Hesse: Aus Indien. Suhrkamp 1980, S. 109–113.
- [Schmetterlinge:] Indische Schmetterlinge (1912). In: Hermann Hesse: Aus Indien. Suhrkamp 1980, S. 91–96.
- Siddhartha. Eine indische Dichtung. In: Gesammelte Dichtungen. Dritter Band. Suhrkamp 1952, S. 615–733.
- Singapur-Traum (1912). In: Hermann Hesse: Aus Indien. Suhrkamp 1980, S. 84–89.
- Spazierenfahren (1912). In: Hermann Hesse: Aus Indien. Suhrkamp 1980, S. 80–83.
- [Spaziergang:] Spaziergang in Kandy (1912). In: Hermann Hesse: Aus Indien. Suhrkamp 1980, S. 101–104.
- [Steppenwolf:] Der Steppenwolf. In: Gesammelte Dichtungen. Vierter Band. Suhrkamp 1952, S. 183–415.
- [Suezkanal:] Nachts in Suezkanal (1913). In: Hermann Hesse: Aus Indien. Suhrkamp 1980, S. 10–12.
- [Tagebuch:] Aus einem Tagebuch 1920/21. In: Hermann Hesse: Aus Indien. Suhrkamp 1980, S. 225–230.

- [Tagebuchblatt:] Tagebuchblatt aus Kandy (1912). In: Hermann Hesse: Aus Indien. Suhrkamp 1980, S. 97–100.
- [Thoma:] Brief an Ludwig Thoma vom 6.1.1912. In: Hermann Hesse: Aus Indien. Suhrkamp 1980, S. 118–119.
- Waldnacht (1912). In: Hermann Hesse: Aus Indien. Suhrkamp 1980, S. 39–43.
- Wanderung. Aufzeichnungen (1920). In: Gesammelte Dichtungen. Dritter Band. Suhrkamp 1952, S. 385–425.
- [Weg:] Der schwere Weg. In: Gesammelte Dichtungen Dritter Band. Suhrkamp 1952, S. 321–327.

Karl May

- [Ardistan I:] Ardistan und Dschinnistan I. Gesammelte Reiseerzählungen. Bd. XXXI. Freiburg 1909.
- [Ardistan II:] Ardistan und Dschinnistan II. Gesammelte Reiseerzählungen. Bd. XXXII. Freiburg 1909.
- [Babel:] Babel und Bibel. Arabische Fantasia in zwei Akten. Freiburg 1906.
- [Bibliothek:] Katalog der Bibliothek. Karl Mays Werke. Historisch-kritische Ausgabe für die Karl-May-Stiftung. Supplemente, Bd. 2. Bargfeld 1995.
- [Friede:] Und Friede auf Erden! Gesammelte Reiseerzählungen. Bd. XXX. Freiburg 1904.
- [Glaubensbekenntnis:] Mein Glaubensbekenntnis. In: Mein Leben und Streben. Karl Mays Werke. Historisch-kritische Ausgabe für die Karl-May-Stiftung. Abt. VI, Bd. 1. Bamberg/Radebeul 2012, S. 305–308.
- [Glück:] Der Weg zum Glück. Dritter Band. Karl Mays Werke. Historisch-kritische Ausgabe für die Karl-May-Stiftung. Abt. II, Bd. 28. Bargfeld 1999.
- Himmelsgedanken (Gedichte). Freiburg 1900.
- Hiob (Dramenfragment). In: Karl May's Gesammelte Werke. Bd. 81. Abdahn Effendi. Bamberg/Radebeul 2000, S. 406–407.
- [Jenseits:] Am Jenseits. Gesammelte Reiseerzählungen. Bd. XXV. Freiburg 1899.
- [Juweleninsel:] Die Juweleninsel. Karl Mays Werke. Historisch-kritische Ausgabe für die Karl-May-Stiftung. Abt. II, Bd. 2. Bargfeld 1999.
- [Kunst I:] Briefe über Kunst I.: In: Karl May's Gesammelte Werke. Bd. 81. Abdahn Effendi. Bamberg/Radebeul 2000, S. 418–420.
- [Kunst III:] Briefe über Kunst III. In: Karl May's Gesammelte Werke. Bd. 81. Abdahn Effendi. Bamberg/Radebeul 2000, S. 426–431.
- [Kurdistan:] Durchs wilde Kurdistan. Karl Mays Illustrierte Reiseerzählungen. Bd. II. Freiburg 1907.
- [Liebe:] Das Buch der Liebe. Karl May's Gesammelte Werke. Bd. 87. Bamberg/Radebeul 2006.
- [LuS:] Mein Leben und Streben. Selbstbiographie von Karl May. Band I. In: Mein Leben und Streben. Karl Mays Werke. Historisch-kritische Ausgabe für die Karl-May-Stiftung. Abt. VI, Bd. 1. Bamberg/Radebeul 2012, S. 9–265.
- [Mahdi I:] Im Lande des Mahdi I. Karl Mays Werke. Historisch-kritische Ausgabe für die Karl-May-Stiftung. Abt. IV, Bd. 9: Im Lande des Madhi I. Bamberg/Radebeul 2014.
- [Mahdi III:] Im Lande des Mahdi III. Gesammelte Reiseerzählungen. Bd. XVIII. Freiburg 1896.

- [Nordamerika:] Im ‚wilden Westen‘ Nordamerika’s. Karl Mays Werke. Historisch-kritische Ausgabe für die Karl-May-Stiftung. Abt. IV, Bd. 27. Bamberg/Radebeul 2011.
- [Oelprinz:] Der Oelprinz. Karl Mays Werke. Historisch-kritische-Ausgabe für die Karl-May-Stiftung. Abt. III, Bd. 6. Bamberg/Radebeul 2009.
- [Pax:] Et in terra pax. In: China. Schilderungen aus Leben und Geschichte, Krieg und Sieg. Ein Denkmal den Streitern der Weltpolitik. Hrsg. von Joseph Kürschner. Leipzig (1901). Dritter Teil: Erzählendes und Anderes von und aus China. Reprint Hamburg 2001.
- [Pilgerreise:] Eine Pilgerreise in das Morgenland. In: Jahrbuch der Karl-May-Gesellschaft 2009. Husum 2009, S. 87–120.
- [Pollmer:] Frau Pollmer, eine psychologische Studie. Prozess-Schriften Bd. 1. Hrsg. von Roland Schmid. Bamberg 1982.
- [Quitows:] Der beiden Quitows letzte Fahrten. Karl Mays Werke. Historisch-kritische Ausgabe für die Karl-May-Stiftung. Abt. I, Bd. 4. Bargfeld 2007.
- [Satan I:] Satan und Ischariot I. Gesammelte Reiseerzählungen. Bd. XX. Freiburg 1896.
- Schamah. Reiseerzählung aus dem Gelobten Lande. Stuttgart 1910.
- [Schundverlag:] Ein Schundverlag und seine Helfershelfer (1909). In: Karl May: Ein Schundverlag. Prozess-Schriften Bd. 2. Hrsg. von Roland Schmid. Bamberg 1982.
- [See:] Auf der See gefangen. In: Frohe Stunden. Unterhaltungsblätter für Jedermann. 2. Jahrgang (1877/78). Reprint der Karl-May-Gesellschaft. Hamburg 2000.
- [Silberlöwe I:] Im Reiche des silbernen Löwen I. Gesammelte Reiseerzählungen. Bd. XXVI. Freiburg 1898.
- [Silberlöwe II:] Im Reiche des silbernen Löwen II. Gesammelte Reiseerzählungen. Bd. XXVII. Freiburg 1898.
- [Silberlöwe III:] Im Reiche des silbernen Löwen III. Gesammelte Reiseerzählungen. Bd. XXVIII. Freiburg 1902.
- [Silberlöwe IV:] Im Reiche des silbernen Löwen IV. Gesammelte Reiseerzählungen. Bd. XXIX. Freiburg 1903.
- [Skizze:] Skizze zu Babel und Bibel. In: Karl May’s Gesammelte Werke. Bd. 49. Lichte Höhen. Bamberg/Radebeul 1998, S. 455–484.
- [Surehand I:] Old Surehand I. Gesammelte Reiseerzählungen. Bd. XIV. Freiburg 1894.
- [Surehand III:] Old Surehand III. Gesammelte Reiseerzählungen. Bd. XIX. Freiburg 1896.
- Unter Würgern. In: Deutscher Hausschatz. 5. Jahrgang (1878/79), S. 607ff. Reprint Regensburg 1982.
- [Weihnacht:] „Weihnacht“. Gesammelte Reiseerzählungen. Bd. XXIV. Freiburg 1897.
- Winnetou I. Karl Mays Werke. Historisch-kritische Ausgabe für die Karl-May-Stiftung. Abt. IV, Bd. 12. Bamberg/Radebeul 2013.
- Winnetou IV. Gesammelte Reiseerzählungen. Bd. XXXIII. Freiburg 1910.

Sekundärliteratur

- Svenja Bach: Karl Mays Islambild und der Einfluss auf seine Leser. Sonderheft der Karl-May-Gesellschaft Nr. 142/2010 [Bach, Islambild].
- Wolf-Dieter Bach: Muttergedichte Karl Mays und Hermann Hesses. In: Jahrbuch der Karl-May-Gesellschaft. Hamburg 1970, S. 114–117 [Bach, Muttergedichte].
- Ekkehard Bartsch/Hans Wollschläger: Karl Mays Orientreise 1899/1900. In: Karl May's Gesammelte Werke. Bd. 82. In fernen Zonen. Bamberg/Radebeul 1999, S. 33–230 [Bartsch/Wollschläger, Orientreise].
- Sibylle Becker: Karl Mays Philosophie im Spätwerk. Ubstadt 1977 [Becker].
- Joachim Biermann: Das ‚wilde Tier‘. Überlegungen zur Darstellung des Bösen bei Karl May. In: Dieter Sudhoff/Hartmut Vollmer (Hrsg.): Karl Mays „Ardistan und Dschinnistan“. Hamburg 2010, S. 126–158 [Biermann, Tier].
- „Welch ein Sujet für einen Dichter!“ Der Nil als Schauplatz in Karl Mays ‚Im Lande des Mahdi‘. In: Dieter Sudhoff/Hartmut Vollmer (Hrsg.): Karl Mays „Im Lande des Mahdi“. Hamburg 2010², S. 250–267 [Biermann, Nil].
- Wolfgang Braungart: Erbauungsliteratur. Anmerkungen zu Karl Mays Lyrik. In: Jahrbuch der Karl-May-Gesellschaft 2002. Husum 2002, S. 19–39 [Braungart].
- Peter J. Brenner: Vom Abenteurer zum Friedenshelden: Karl Mays *Und Friede auf Erden!* als Projekt der Moderne? In: Hartmut Vollmer/Florian Schlegel (Hrsg.): Karl May im Aufbruch zur Moderne. Bamberg 2012, S. 64–89 [Brenner].
- Kyung Yang Cheong: Mystische Elemente aus West und Ost im Werk Hermann Hesses. Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris 1991 [Cheong].
- Otto Eicke: Des Baues Krönung. Gedanken über den Abschluss der Nordamerika-Romane. In: Karl-May-Jahrbuch 1932. Radebeul o. J., S. 384–439 [Eicke].
- Ralph Freedmann: Hermann Hesse. Frankfurt am Main 1999 [Freedman].
- Horst Friedrich: Nochmals Johannes Kochta. In: Mitteilungen der Karl-May-Gesellschaft Nr. 81/1989, S. 36–38 [Friedrich].
- Christoph Gellner: Zwischen Herkunft und Revolte: Hesse und die Doppelgesichtigkeit der Religion [PDF-Dokument ohne Seitenzählung]. www.hermann-hesse.de/files/pdfs/de_religion.pdf (Abruf: 24.12.2014) [Gellner].
- Antonia Graichen: Teufelsanbeter oder Edelmenschen? Das Bild der Eziden in Karl Mays Orientzyklus. Marburg 2014 [Graichen].
- Lothar Greunke: Kara Ben Nemsis gegen Zarathustra. Leben und Visionen der Schriftsteller Karl May und Friedrich Nietzsche. Hamburg 2014 [Greunke].
- Oliver Gross: Old Shatterhands Glaube. Christentumsverständnis und Frömmigkeit Karl Mays in ausgewählten Reiseerzählungen. Husum 1999 [Gross].
- Hansotto Hatzig: Et in terra pax – Und Friede auf Erden. Karl Mays Textvarianten. In: Dieter Sudhoff/Hartmut Vollmer (Hrsg.): Karl Mays „Und Friede auf Erden!“. Oldenburg 2001, S. 57–84 [Hatzig].
- Christian Heermann: Winnetous Blutsbruder. Karl-May-Biografie. Bamberg/Radebeul 2002 [Heermann].
- Hans Hintz: Liebe, Leid und Größenwahn. Eine integrative Untersuchung zu Richard Wagner, Karl May und Friedrich Nietzsche. Würzburg 2007 [Hintz].
- Karl Holl: Karl May und die deutsche Friedensbewegung. Überlegungen zu einer ungewöhnlichen Beziehung. In: Wolfgang Pyta (Hrsg.): Karl May: Brückenbauer zwischen den Kulturen. Berlin 2010, S. 189–195 [Holl].

- Franz Kandolf: Der werdende Winnetou. In: Karl-May-Jahrbuch 1921. Radebeul o. J., S. 336–360 [Kandolf, Winnetou].
- Franz Kandolf/Adalbert Stütz: Karl Mays Bücherei. In: Karl-May-Jahrbuch 1931. Radebeul o. J., S. 212–291 [Kandolf/Stütz].
- Gudrun Keindorf: „Die ‚Yin‘ sei unser Märchenschiff. Zur Topographie und Topologie einer Märchen- und Seelenlandschaft. In: Dieter Sudhoff/Hartmut Vollmer (Hrsg.): Karl Mays „Und Friede auf Erden!“. Paderborn 2001 [Keindorf, Yin].
- Werner Kittstein: Aus den Armen des Urwalds in die Fänge der Kolportage. Karl Mays Erzählung ‚Ein Oelbrand‘ – Zeugnis einer frühen Schaffenskrise. In: Jahrbuch der Karl-May-Gesellschaft 1995. Husum, S. 206–240 [Kittstein, Oelbrand].
- Hartmut Kühne/Christoph F. Lorenz: Karl May und die Musik. Bamberg/Radebeul 1999 [Kühne/Lorenz].
- Holger Kuße: „Es sei Friede“ – Karl May, der Pazifismus und die Lebensreformbewegungen seiner Zeit. In: Holger Kuße (Hrsg.): Karl Mays Friedenswege. Sein Werk zwischen Völkerstereotyp und Pazifismus. Bamberg/Radebeul 2013, S. 11–116 [Kuße, Friede].
- Irenischer Optimismus. Friedensgedanken bei Karl May (1842–1912) und Lev Tolstoi (1828–1910). In: Jahrbuch der Karl-May-Gesellschaft 2012. Husum 2012, S. 155–191 [Kuße, Irenik].
- Martin Lowsky: Im Wüstenwind. Entfaltung und Überwindung des Abenteuer-Erzählens in Karl Mays ‚Und Friede auf Erden!‘. In: Dieter Sudhoff/Hartmut Vollmer (Hrsg.): Karl Mays „Und Friede auf Erden!“. Oldenburg 2001, S. 215–236 [Lowsky, Wüstenwind].
- Karl May. Stuttgart 1987 [Lowsky, May].
- „... nach dem einsamen Orte geflohen...“. Karl May zu Besuch in Kirchheim unter Teck. Marbach 1995. SPUREN 32. Deutsche Schillergesellschaft [Lowsky, Kirchheim].
- „Paris oder London“. Weltstadt und Weltstädtisches in Karl Mays Ardistan. In: Jahrbuch der Karl-May-Gesellschaft 1992. Husum 1992, S. 183–198 [Lowsky, Weltstadt].
- Von Hobble-Frank zu Pappermann oder Der Intellektuelle Karl May. In: Jahrbuch der Karl-May-Gesellschaft 2006. Husum 2006, S. 239–266 [Lowsky, Intellektuelle].
- Klara May: Omar-Hassan. In: Karl-May-Jahrbuch 1919. Breslau 1918, S. 205–209 [Klara May].
- Dominik Melzig: Der ‚Kranke Mann‘ und sein Freund. Karl Mays Stereotypenverwendung als Beitrag zum Orientalismus. Husum 2003 [Melzig].
- Volker Michels (Hrsg.): Hermann Hesse. Sein Leben in Bildern und Texten. Frankfurt am Main 1979 [Michels, Hesse in Bildern].
- Helmut Mojem: Karl May: Satan und Ischariot. Über die Besonderheit eines Abenteuerromans mit religiösen Motiven. In: Dieter Sudhoff/Hartmut Vollmer (Hrsg.): Karl Mays ‚Satan und Ischariot‘. Oldenburg 1999, S. 23–40 [Mojem].
- Amand von Ozoróczy: Karl May und sein Orient. In: Dieter Sudhoff/Hartmut Vollmer (Hrsg.): Karl Mays Orientzyklus. Paderborn 1991, S. 53–63 [Ozoróczy].
- Hainer Plaul: Editorischer Bericht zu ‚Mein Leben und Streben‘. In: May, LuS, S. 388–428 [Plaul, LuS].

- Andrea Polaschegg: Immer wenn ich an den Orient denke, fällt mir der Islam ein. Die feinen Unterschiede in Karl Mays Morgenland. In: Wolfram Pyta (Hrsg.): Karl May: Brückenbauer zwischen den Kulturen. Berlin 2010, S. 91–107 [Polaschegg].
- Wolfram Pyta: Kulturwissenschaftliche Zugriffe auf Karl May. In: Wolfgang Pyta (Hrsg.): Karl May: Brückenbauer zwischen den Kulturen. Berlin 2010, S. 9–46 [Pyta, Kulturwissenschaften].
- Annelotte Range: Zwischen Klinger und Karl May. Studien zum zeichnerischen und malerischen Werk von Sascha Schneider (1870–1927). Bamberg 1999 [Range].
- Claus Roxin: Hermann Hesse als Leser Karl Mays. In: Mitteilungen der Karl-May-Gesellschaft Nr. 77/1988, S. 51 [Roxin, Hesse Leser].
- Hermann Hesse, Karl May und der Pazifismus. In: Mitteilungen der Karl-May-Gesellschaft Nr. 5/1970, S. 11–14 [Roxin, Hesse Pazifismus].
- Behrang Samsami: „Die Entzauberung des Ostens“. Der Orient bei Hesse, Wegner und Schwarzenbach. Bielefeld 2011 [Samsami].
- Dieter Sawicki: Karl Mays spiritistisches Jenseits. In: Heiko Ehrhardt/Friedmann Eißler (Hrsg.): „Winnetou ist ein Christ“. Karl May und die Religion. Berlin 2012. EZW-Texte 220, S. 136–149 [Sawicki].
- Rüdiger Schaper: Karl May. Untertan, Hochstapler, Übermensch. München 2011 [Schaper].
- Ulrich [Scheinhammer-] Schmid: Das Werk Karl Mays 1895–1905. Bruchsal 1989 [Scheinhammer-Schmid, Werk].
- Giftgemisch im Schreiberhause oder Karl May in den Schluchten der Psyche: Notizen über *Frau Pollmer, eine psychologische Studie*. In: Hartmut Vollmer/Florian Schlebburg (Hrsg.): Karl May im Aufbruch zur Moderne. Bamberg/Radebeul 2012, S. 111–130 [Scheinhammer-Schmid, Giftgemisch].
- Transparente Transzendenz. Biblisch-kindliche Vexierbilder und Karl Mays Erzählwerk. In: Jahrbuch der Karl-May-Gesellschaft 2014. Husum 2014, S. 199–229 [Scheinhammer-Schmid, Transzendenz].
- Über die Grenze: Karl Mays Friedensroman. In: Dieter Sudhoff/Hartmut Vollmer (Hrsg.): Karl Mays „Und Friede auf Erden!“. Oldenburg 2001, S. 85–107 [Scheinhammer-Schmid, Grenze].
- Martin Schenkel: Ecce homo! Zum heilsgeschichtlichen Friedensmythos in Karl Mays Reiseerzählung „Und Friede auf Erden!“. In: Dieter Sudhoff/Hartmut Vollmer (Hrsg.): Karl Mays „Und Friede auf Erden!“. Oldenburg 2001, S. 108–144 [Schenkel].
- Arno Schmidt: Vom neuen Großmystiker (Karl May). In: Dieter Sudhoff/Hartmut Vollmer (Hrsg.): Karl Mays „Im Reiche des silbernen Löwen“. Hamburg 2010², S. 49–76 [Schmidt, Großmystiker].
- Helmut Schmiedt: Identitätsprobleme. Was „Satan und Ischariot“ im Innersten zusammenhält. In: Jahrbuch der Karl-May-Gesellschaft 1996. Husum 1996, S. 247–265 [Schmiedt, Identitätsprobleme].
- Karl May. Studien zu Leben, Werk und Wirkung eines Erfolgsschriftstellers. Königstein/Ts. 1979 [Schmiedt, Erfolgsschriftsteller].
- Günter Scholdt: Selbstporträt à la Fehsenfeld. Karl Mays autobiographische Hinweise in den „Gesammelten Reiseromanen“. In: Jahrbuch der Karl-May-Gesellschaft 1996. Husum 1996, S. 12–38 [Scholdt].

- Christopher Schulze: Karl Mays China-Bild. Erzählerische Gestaltung und Funktion der Fremde. Sonderheft der Karl-May-Gesellschaft Nr. 151/2014 [Schulze].
- Hans-Rüdiger Schwab: Der Sieg über den Panther. Karl Mays Auseinandersetzung mit Friedrich Nietzsche. In: Jahrbuch der Karl-May-Gesellschaft 2002. Husum 2002, S. 235–274 [Schwab, Nietzsche].
- Karl Mays Ästhetik. In: Hartmut Vollmer/Florian Schlegel (Hrsg.): Karl May im Aufbruch zur Moderne. Bamberg/Radebeul 2012, S. 180–226 [Schwab, Ästhetik].
- Karl Mays Atheisten. In: Jahrbuch der Karl-May-Gesellschaft 2005. Husum 2005, S. 105–163 [Schwab, Atheisten].
- Rudi Schweikert: Panorama, Zauberland und Freiligrath. Anspielung, Zitat und Geist der Epoche zu Beginn von Karl Mays letzten ‚Old Surehand‘-Kapitel. In: Jahrbuch der Karl-May-Gesellschaft 1995. Husum 1995, S. 241–251 [Schweikert].
- Karl Serden: Alfred Biedermann von 100 Jahren geboren. In: Mitteilungen der Karl-May-Gesellschaft Nr. 64/1985, S. 24 [Serden].
- Jürgen Seul: Karl May im Urteil des ‚Frankfurter Zeitung‘. Husum 2001 [Seul, Frankfurter Zeitung]
- Old Shatterhand vor Gericht. Bamberg/Radebeul 2009 [Seul, Old Shatterhand].
- Dieter Stalder/Regula Jucker: Der Komponist Othmar Schoeck und seine Jugendoper ‚Der Schatz im Silbersee‘. In: Jahrbuch der Karl-May-Gesellschaft 2005. Husum 2005, S. 305–323 [Stalder/Jucker].
- Christiane Starck/Hans-Gerd Röder: Sascha Schneider und Karl May. Zwei Künstler des deutschen Symbolismus. Bamberg 2010 [Starck/Röder].
- Eva-Maria Stolberg: Karl Mays China- und Ostasienbild in *Und Friede auf Erden!* aus kulturhistorischer Perspektive. In: Hartmut Vollmer/Florian Schlegel (Hrsg.): Karl May im Aufbruch zur Moderne. Bamberg 2012, S. 40–63 [Stolberg].
- Heinz Stolte: Hermann Hesse. Weltscheu und Lebensliebe. Hamburg 1971 [Stolte, Hesse].
- Mein Name sei Wadenbach. Zum Identitätsproblem bei Karl May. In: Jahrbuch der Karl-May-Gesellschaft 1978. Hamburg 1978, S. 37–59 [Stolte, Wadenbach].
- Dieter Sudhoff: Karl May in Amerika. In: Karl May's Gesammelte Werke. Bd. 82. In fernen Zonen. Bamberg/Radebeul 1999, S. 233–427 [Sudhoff, Amerika].
- Gert Ueding: Die Rückkehr des Fremden. Spuren einer anderen Welt in Karl Mays Werk. In: Jahrbuch der Karl-May-Gesellschaft 1982. Husum 1982, S. 15–39 [Ueding, Rückkehr].
- (Hrsg.): Karl-May-Handbuch. Würzburg 2001 [Ueding, May-Handbuch].
- Willi Vocke: Der doppelte Geist des Neubertbauern. In: Mitteilungen der Karl-May-Gesellschaft Nr. 171/2012, S. 5–17 [Vocke, Geist].
- Satan und die Sangesbrüder. Anmerkungen zu Karl Mays Romantrilogie ‚Satan und Ischariot‘. In: Jahrbuch der Karl-May-Gesellschaft 2010, Husum 2010, S. 35–72 [Vocke, Satan].
- Hartmut Vollmer: Karl May und die Literaturwissenschaft: Ein Thema für Außenseiter? In: Wolfgang Pyta (Hrsg.): Karl May: Brückenbauer zwischen den Kulturen. Berlin 2010, S. 49–59 [Vollmer, Literaturwissenschaft].
- Zur Einführung. In: Hartmut Vollmer/Florian Schlegel (Hrsg.): Karl May im Aufbruch zur Moderne. Bamberg 2012, S. 15–20 [Vollmer, Moderne].
- Klaus Walther: Hermann Hesse. München 2002 [Walther].

- Hermann Wohlgschaft: „Das Karl May-Problem ist das Menschheitsproblem“. Zum Wahrheitsgehalt in Mays Selbstbiographie *Mein Leben und Streben* (1. Teil). In: *Der Beobachter an der Elbe* Nr. 18/2012, S. 4–17 [Wohlgschaft, LuS].
- Die „größte Macht der Erde“. Das ‚ewig Weibliche‘ in den Spätwerken Karl Mays. In: *Jahrbuch der Karl-May-Gesellschaft* 2006. Husum 2006, S. 267–307 [Wohlgschaft, Größte Macht].
- „Die Schöpfung ist noch nicht vollendet.“ Der Entwicklungsgedanke bei Karl May und Pierre Teilhard de Chardin. In: *Jahrbuch der Karl-May-Gesellschaft* 2003. Husum 2003, 141–188 [Wohlgschaft, Chardin].
- „Dort werden wir uns wiedersehen...“. Die ‚Lebens und Sterbensphilosophie‘ Karl Mays im Kontext der Geistesgeschichte. In: *Jahrbuch der Karl-May-Gesellschaft* 2011. Husum 2011, S. 131–174 [Wohlgschaft, Sterbensphilosophie].
- *Karl May Leben und Werk. Karl Mays Werke. Historisch-kritische Ausgabe für die Karl-May-Stiftung. Abt. IX, Bd. 1.1–3.* Bargfeld 2005 [Wohlgschaft, Biographie].
- „Man wirft uns Chinesen vor, daß wir keinen Himmel haben.“ Die taoistische Weisheit im ‚Friede‘-Roman Karl Mays. In: *Jahrbuch der Karl-May-Gesellschaft* 2007. Husum 2007, S.111–163 [Wohlgschaft, Taoismus].
- *Mays Droschkenparabel und das Enneagramm oder Die Gottesgeburt in der Seele des Menschen.* In: *Jahrbuch der Karl-May-Gesellschaft* 1999. Husum 1999, S 297–359 [Wohlgschaft, Droschkenparabel].
- ‚Und Friede auf Erden!‘. Eine theologische Interpretation. In: *Jahrbuch der Karl-May-Gesellschaft* 1889. Husum 1989, S. 101–145 [Wohlgschaft, Friede].
- Reinhold Wolff: „Ein Schreiber? O jazik, o wehe, und ich habe dich für einen tapferen Beduinen gehalten!“ Karl Mays Umgang mit den Dichterstereotypen des 19. Jahrhunderts. In: *Jahrbuch der Karl-May-Gesellschaft* 1993. Husum 1993, S. 116–134 [Wolff].
- Hans Wollschläger: *Karl May. Grundriß eines gebrochenen Lebens.* Zürich 1976 [Wollschläger, Grundriß].
- *Karl May als Leser.* In: *May, Bibliothek*, S. 125–134 [Wollschläger, Leser].
- Hartmut Wörner: *Dann bin ich ganz bei dir, ganz, ganz.* Eine weitere Spurensuche zum mystischen Karl May – Teil 1. In: *Mitteilungen der Karl-May-Gesellschaft* Nr. 174/2012, S. 8–24 [Wörner, Mystik 1] und Teil 2. In: *Mitteilungen der Karl-May-Gesellschaft* Nr. 175/2013, S. 10–23 [Wörner, Mystik 2].
- *Ein Dichter, ein Fabrikant und ein Stadtschultheiß. Karl May und Kirchheim/Teck.* In: *Karl-May-Haus-Information* Nr. 30/2015, S. 30–39 [Wörner, Kirchheim].
- *Eine lyrische Postkarte von Karl May.* In: *Mitteilungen der Karl-May-Gesellschaft-KMG* Nr. 176/2013, S. 13–19 [Wörner, Postkarte].
- Johannes Zeilinger: *Autor in fabula. Karl Mays Psychopathologie und die Bedeutung der Medizin in seinem Orientzyklus.* Husum 2000 [Zeilinger, Mays Psychopathologie].
- *Die Islamrezeption bei Karl May und ihre Folgen für den Islam- und Orientalismuskurs in Deutschland.* In: Heiko Ehrhardt/Friedmann Eißler (Hrsg.): „Winnetou ist ein Christ“. *Karl May und die Religion.* Berlin o. J. (2012), S. 165–184 [Zeilinger, Islamrezeption].
- Bernhard Zeller: *Hermann Hesse.* Hamburg 2005. rororo Monographien [Zeller].

Weiteres Schrifttum

- Helmuth von Glasenapp: Die fünf Weltreligionen. München [1951/52] 1991 [Glasenapp].
- Willigis Jäger: Kontemplation – ein spiritueller Weg. Freiburg i. Br. 2010 [Jäger, Kontemplation].
- Suche nach dem Sinn des Lebens – Bewusstseinswandel auf dem Weg nach innen. Petersberg 2003 [Jäger, Suche].
- Hugo M. Enomiya Lasalle: Zen-Meditation für Christen. 1983 (Otto Wilhelm Barth Verlag) [Lasalle].
- Meister Eckehart: Das Buch von der göttlichen Tröstung. In: Meister Eckehart: Deutsche Predigten und Traktate. Zürich 1979, S. 101–139 [Eckehart, Tröstung].
- Vom edlen Menschen. In: Meister Eckehart: Deutsche Predigten und Traktate. Zürich 1979, S. 142–149 [Eckehart, Edler Mensch].
- Vom reinen Gehorsam. In: Meister Eckehart: Deutsche Predigten und Traktate. Zürich 1979, S. 53–54 [Eckehart, Gehorsam].
- Josef Quint: Einleitung. In: Meister Eckehart, Deutsche Predigten und Traktate. Zürich 1979, S. 9–50 [Quint].
- William von Simpson: Die Barrings. Potsdam 1939 [Simpson].
- Uta Störmer-Caysa: Einführung in die mittelalterliche Mystik. Stuttgart 2004 [Störmer-Caysa].
- Werner Thiede: Mystik im Christentum. Frankfurt am Main 2009 [Thiede].

Abbildungsnachweis

Seite 12:

Hermann Hesse: Deutsches Literaturarchiv, Marbach.

Karl May: www.karl-may-gesellschaft.de/fotos/1902/index.htm (Abruf: 24.4.2015).

Seite 16:

Geburtshaus Hesses: Hartmut Wörner.

Geburtshaus Mays: Hans-Dieter Steinmetz, Dresden.

Seite 23:

Sascha Schneider, ‚Um eine Seele‘: Sammlung Dr. Johannes Zeilinger, Berlin.

Seite 59:

Ehefrauen Hesses: Deutsches Literaturarchiv Marbach.

Ehefrauen Mays: www.karl-may-wiki.de/index.php/Klara_May (Abruf: 24.4.2015).

Seite 85f.:

Handschrift Mays: Sammlung Hartmut Wörner.

Handschrift Hesses: Graphologie News April 2009, S. 10; im Internet:

graphologie-news.net/cms/upload/archiv/hermannhesse.pdf (Abruf: 21.2.2015).

Anhang 1

Hermann Hesse über Karl May in der Vossischen Zeitung vom 9.9.1919:

Phantastische Bücher.

Von
Hermann Hesse.

Früher wußte ich ziemlich genau, was gute und was schlechte Lektüre sei. Früher wußte man überhaupt in so vielen Dingen prinzipiell das Richtige, daß es eine Freude war zu leben und zu denken. Jetzt ist alles so zweifelhaft geworden; und so geht es mir mehr und mehr mit den Büchern.

Während der Kriegsjahre war ich sehr oft genötigt, über gute und schlechte Lektüre nachzudenken, denn es war mein Amt, die Lektüre für fast eine halbe Million Menschen auszuwählen. Da begann ich mit meinen vorzüglichen Grundsätzen von früher her, und erlitt Schiffbruch und wurde täglich durch die tausend Wünsche der Leser (es waren unsere Gefangenen in Frankreich) darüber belehrt, daß der Mensch seine Lektüre weder nach ethischen noch ästhetischen Grundsätzen wählt. Der Gebildete freilich kennt und hat Prinzipien, er achtet eine Menge von Dingen, die ihn im Grund wenig anziehen, und verzichtet auf andere, nach denen es ihn hinzöge, wenn eben die Bildung nicht Semmungen geschaffen hätte.

Ein Schriftsteller, den ich bis dahin nur dem Namen nach gekannt hatte, obwohl er zu den gelesensten der Zeit gehört, wurde mir auf diesem Umweg bekannt. Er stand immer wieder auf den Wunschlisten der Gefangenen. Es ist Karl May. Ich erinnerte mich, Buben meiner Bekanntschaft hatten für ihn geschwärmt, sonst aber viel mir nichts Ruhmliches ein, das ich über ihn gewußt hätte, sondern lauter Schlimmes. Er sei ein zweifelhafter Charakter und ein skrupelloser Macher gewesen, ein richtiger böser Bücherfabrikant, nichts von Ideal und heiligem Feuer dahinter. Weiß Gott, woher ich das alles wußte, aber ich wußte es. Es gab Schafe, und es gab Böcke, das war nun einmal so, und dieser Herr May gehörte zu den Böcken. Jetzt, wo ich aus Neugierde endlich zwei Bücher von ihm las, war ich ganz erstaunt. Er ist nämlich gar kein Macher, sondern von einer geradezu verblüffend reinen Ehrlichkeit. Er ist der glänzendste Vertreter eines Typs

von Dichtung, der zu den ganz ursprünglichen gehört, und den man etwa „Dichtung als Wunsch Erfüllung“ nennen könnte. In diesen Büchern erfüllt er sich alle Wünsche, die das Leben ihm unerfüllt ließ, da ist er mächtig, reich, geehrt, fast ein König, gebietet über treue mächtige Verblündete, zeigt sich jedem Feind überlegen, tut Wunder an Kraft, der Klugheit und des Edelmutts. Er rettet Verlorene, befreit Gefangene, stiftet Frieden zwischen Todfeinden, bekehrt Sünder zum Glauben an das Gute, schmettert verstockte Bösewichter nieder. Mit den Knabenhaften, kriegerisch-ränberischen Wünschen einer unverdorbenen naiven Natur sind andere, kompliziertere ver wachsen — er will nicht nur stark und mächtig sein, nicht nur unsäglich schlau und gewandt, sondern auch fabelhaft gut, und so entstand der Held aller seiner Romane, der nur den Namen wechselt, der aber stets dasselbe Wunschbild verkörpert. Daß er unter der Güte dabei eine europäisch-christliche Güte versteht, mit einem Einschlag von Nationalismus, und daß er sich der Täuschung hingibt, die europäisch-christliche Moral sei allen anderen ebenso überlegen wie die europäischen Furaffen den primitiven der Naturvölker, das ist unwesentlich; auch hier ist er gutgläubig, und geht auf sein Ziel mit einer beneidenswerten Unmittelbarkeit los. Daß er ein großer Dichter sei, möchte ich nicht sagen, dazu ist seine Sprache allzu schabloniert und der Flug seiner Seele zu eng. Aber er vertritt, innerhalb unserer dürr und öd gewordenen Literatur, mit seinen grellen, knalligen Werken einen Typus von Dichtung, der unentbehrlich und ewig ist. Es ist nicht seine Schuld, daß den andern, „besseren“ Dichtern dieser Zeit die Phantasie gebricht — es ist die Schuld dieser anderen, wenn ein Mann mit zweifelhaften Mitteln das erreicht, was ihnen mit ihren feineren Mitteln unerreichbar blieb.

Die letzten Jahre haben denn auch, aus einem wirklichen Mangel heraus, eine neue Wendung unserer Prosadichtung zum Phantastischen gebracht, die seine, kluge und gepflegte Gebärde des Impressionisten wirkte plötzlich müde und verblaßt, sie war nicht mehr der Typ der Zeit, die Jugend ging nicht mehr mit. Bei uns begann Meyrink den Reigen einer neuen, bewußt gepflegten Phantastik mit seinen bekannten Romanen, und auch er, der sehr feine und delikate Töne zur Verfügung hat, verschmähte die grellen Mittel nicht. Neben ihm nenne ich A. M. Fren, dessen „Solneman der Unsichtbare“ den gleichen Weg ging und von dem soeben

ein neues, schönes und spannendes Buch „Kastan und die Dirnen“ erschienen ist (im Delfinverlag, München). Ein wenig gehören auch die Prosabücher Klavands dazu, dessen sehr schöner „Brate“ (Verlag Erich Reiff) außerdem voll von Anspielungen und Bedeutungen persönlicher und aktueller Art ist.

Die „Phantastik“ dieser Bücher ist, ebenso wie die vollkommene Auflösung der Tradition in der heutigen Malerei, keineswegs ein Probieren, ein bewußtes Suchen Einzelner nach neuen Wirkungen und Erfolgen, der Versuch, eine neue Sache zu machen, sondern es liegt dem allen ein Prozeß zugrunde, welchem in der großen Welt die Zerlegung und der neue Aufbau des europäischen Geistes genau entspricht. Es spiegelt sich in der Kunst niemals Zufall und der Wille einzelner, sondern stets Notwendigkeit. Die Wendung vom Verfeinerten zum Grelten, die Wendung von Thomas Mann zu Heinrich Mann, von Renoir zum Expressionismus ist eine Wendung zu neuen Gebieten unserer Seele, ist ein Aufschließen neuer Quellen und Abgründe unseres Unbewußten. Dabei kommt immer und unvermeidlich ein Stück fernster Jugend, ein Stück Atavismus mit herauf, und es geht viel schöne, wertvolle, edle Tradition zugrunde. Aber es hilft nichts, das halten zu wollen, was zugrunde geht, und es hilft noch weniger, das durch Hohn und Ignorieren abtun zu wollen, was neu heraufkommt. So ließ sich der Krieg, so ließ sich die Revolution auch nicht abtun, der Phylister möchte die Läden und Augen schließen und sich Watte in die Ohren stopfen — seine alte Welt sank doch in Trümmer.

Ein phantastisches Buch aus der Zeit unserer Großväter, ein echtes, prachtvolles Dichterbuch, voll Laune, Spiel und tiefem, herrlichstem Unsinn ist der „Liedmund Maria Wispel“ von Eduard Mörike, soeben erscheinen bei Strecker und Schröder in Stuttgart. Der Herausgeber, W. Eggert-Windegg, hat in diesem höchst schnurrigen Buch alle „Wispeliaden“ Mörikes zusammengestellt und Handschriften und Zeichnungen des Dichters dazu abgebildet, des großen Dichters Mörike, der auch in diesem Buch wieder, wie immer, mißverstanden werden und dennoch tief und strahlend wirken wird. Möchte es einmal geschehen, daß ein Verständiger (etwa in der herrlichen Art wie der „Niesche“ von Vertram) uns Mörikes Person zeichnen wird, als einen der Vorläufer moderner Sensibilität, wie neben ihm Lenau, wie vor ihm Hölderlin einer war!

Text: „Phantastische Bücher“. Aus: Hermann Hesse: Eine Literaturgeschichte in Rezensionen und Aufsätzen. Hrsg. von Volker Michels, S. 354–357. © Suhrkamp-Verlag Frankfurt am Main 1970. Alle Rechte bei und vorbehalten durch Suhrkamp-Verlag, Berlin.

Wiedergabe des Faksimiles mit freundlicher Genehmigung der Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz (<http://zefys.staatsbibliothek-berlin.de/kalender/auswahl/date/1919-09-09/27112366>).

Anhang 2

Auszug aus dem Karl-May-Jahrbuch, Jahr 6, Radebeul 1923, S. 357–362:

Hermann Hesse über Karl May

Von Prof. Dr. Ludwig Gurlitt

Das Wertvollste, was ich bisher über Karl Mays Schriftstellerei gelesen habe, stammt aus der Feder von Hermann H e s s e. Es ist mir bekannt geworden aus den letzten Seiten des Karl-May-Jahrbuchs von 1922, wo es Rose von N i c h b e r g e r mitteilt, leider ohne zu sagen, wo sie diese Stelle gefunden hat³⁰⁾.

Hermann Hesse ist doch wohl unbestritten einer der bedeutendsten Schriftsteller unserer Tage, ein Mann von schärfster Beobachtungsgabe, tiefstem Gemüt, überzeugendster Gestaltungskraft, meisterhafter Beherrschung der Sprache, der Schöpfer unvergeßlicher Romane und stimmungsvoller Gedichte in weichen, abendlichen Mollakkorden und voll Sehnsucht nach Italien. Wer solches geschaffen hat, der hat Urteil und Gewicht in Fragen des Geschmacks und wiegt hundert Jugendschrift-Wartler auf.

„Neugierig gemacht durch die schrecklichen Dinge“, die man ihm über May berichtete, habe er angefangen, seine Werke zu lesen, um voll Erstaunen wahrzunehmen, daß nun eigentlich das Gegenteil von allem wahr sei, was er gehört hatte. „Er ist nämlich gar kein Macher, sondern von einer geradezu verblüffenden Ehrlichkeit.“

³⁰⁾ Der Aufsatz Hermann Hesses über Karl May stand in der Vossischen Zeitung vom 9. Sept. 1919. Die Herausgeber.

Das steht also im schroffen Widerspruch zu Hermann L. R ö s t e r s wiederholtem Urteil: „Ein innerlich unwahrer Mensch, unwahr wie die Gestalten und Schicksale seiner Helden.“ (Jugend-schriften-Warte 1921, Nr. 2/3; Karl-May-Jahrbuch 1922, S. 277.)

Er wiederholte nicht so heftig Wort und Lehre,
Wenn es ganz juist mit dieser Sache wäre. (Goethe.)

Mich erfreut dieses Urteil um so mehr, als ich es vorher schon unabhängig von Hesse gefunden hatte, indem ich May als Volkschriftsteller eigenster Prägung erwies. Er hat das Verdienst, sich seine eigne Ausdrucksform geschaffen zu haben, und da er dabei mit naiver Ehrlichkeit zu Werke ging, so mußte echt Völkisches entstehen. „Dichtung als Wunscherfüllung“ besagt daselbe, was ich als Dichtung mit erziehlicher Tendenz bezeichnet hatte.

Daß er ein großer Dichter sei, möchte ich nicht sagen, dazu ist seine Sprache allzu schabloniert und der Flug seiner Seele zu eng.

Auch das hatte ich zugegeben, aber damit entschuldigt, daß es ihm weniger um den Kunstwert zu tun war als um die erziehliche Nutzwirkung. Die „schablonierte Sprache“ kommt gewiß auf das Schulkonto seiner Schul- und Seminarbildung, durch die jene eingeborene sprachschöpferische Kraft von klein aus zugunsten der Sprachkorrektheit erötet wird. Wegen des „zu engen Flugs seiner Seele“ bin ich im Zweifel. Hoch ist sein Flug jedenfalls, nur vermißt Hesse vielleicht die Mannigfaltigkeit ihrer Erhebungen. May ist eben vorwiegend und einseitig religiös gestimmt. Aber mag man auch diese Ein-

schränkung des Lobes gelten lassen, jedenfalls bekennt Hesse:

May vertritt innerhalb unserer dürr und öde gewordenen Literatur mit seinen grellen und knalligen Werken einen Typus von Dichtung, die unentbehrlich und ewig ist.

Damit räumt ihm Hesse eine ehrende Sonderstellung in der Literaturgeschichte seiner Zeit ein, die die Liebe aller derer erklärt, die Ferdinand Venarius als Geschmacksbanausen verächtlich machen will. Was die May-Gegner als Ergebnis einer geschickten Geschäftsreklame bewerten, erklärt Hesse als berechtigte Auflehnung unseres Volkes gegen eine „dürr und öde gewordene Literatur“. Dürr und öde ist May jedenfalls nicht, mögen seine Werke auch als „grell und knallig“ gelten: jedenfalls stehen sie auf der Seite, wo das „Unentbehrliche und Ewige“ ruht. Wer ihn nicht versteht, der klage sich selbst an, nicht ihn. So sagt nämlich abschließend Hesse:

Es ist nicht seine Schuld, daß den andern, „besseren“ Dichtern dieser Zeit die Phantasie gebricht, es ist die Schuld dieser andern, wenn ein Mann mit zweifelhaften Mitteln das erreicht, was ihnen mit ihren feineren Mitteln unerreichbar blieb.

Hesse sagt nicht klar genug, was ihm als „unentbehrlich und ewig“ gilt, aber wir können es erraten. Nicht nur die Schöpfungen einer lebendigen Phantasie, die Hesse allein nennt; einer Phantasie, die hinter die äußere Erscheinung der Welt blickt, sich nicht mit der gegebenen materiellen Welt begnügt, nicht nur realistisch fühlt und denkt, sondern die selbstschöpferisch an der Welt arbeitet, „den erhabenen Gedanken der Schöpfung nachzudenken

wagt“, nicht nur nachzudenken, sondern nachzuschaffen wagt. Unentbehrlich ist uns und zumal dem Künstler diese Kraft, weil sie ein wesentlicher Teil der menschlichen Natur ist, weil sie schon vor dem Verstand als grundlegende Kraft in der kindlichen Seele lebt und schafft, weil aus ihr allein der Trieb zur Kunst stammt und erklärlich wird, weil alle Götter und Musen ihre Geschöpfe sind und in ihrem Dienst stehen, weil ohne Phantasie der Mensch seinen höchsten Menschenwert verliert, weil die Phantasie es ist, die die Welt beseelt:

Bilden wohl kann der Verstand, doch der tote kann nicht
beseelen:

Aus dem Lebendigen quillt alles Lebendige nur. (Goethe.)

Zügel nennen es die ewig Blinden, was in Wahrheit gestaltende Kraft der Phantasie ist. Tadel verdient die Phantasie nur dann, wenn sie zügellos wird und verwildert, sich nicht mit den lebendigen Erscheinungen der Welt in Einklang setzt.

Schaffen wohl kann sie den Stoff, doch die wilde kann nicht
gestalten.

Aus dem Harmonischen quillt alles Harmonische nur. (Goethe.)

Daher wieder Goethes Mahnung an die „Dichtungskraft“:

Daß das Leben Gestalt, die Gedanken Leben gewinnen,
Daß die belebende Kraft stets auch die bildende sei.

Daß May genial gestaltet hat, daß er kraft seiner Phantasie neues Leben aus dem Leben geschaffen hat — ich erinnere nur an seine Gestalten des Winnetou oder Hales — auch dafür können wir uns auf das Urteil Goethes berufen:

Wiederholen zwar kann der Verstand, was da schon gewesen;
Was die Natur gebaut, baut er wählend ihr nach.
Ueber Natur hinaus baut die Vernunft, doch nur in das Leere;
Du nur, Genius, verehrst in der Natur die Natur.

Das Ewige, das in Karl Mays Schriften lebt und wirkt, ist die L i e b e.

Die Liebe ist die größte Macht der Welt. Die Griechen verehrten den Eros als den ersten Gott, ohne den es auch andre Götter nicht gäbe. Ein warmer Strom von Liebe ergießt sich durch alles, was May gedichtet, ja durch alles, was er gelebt hat. Sein liebendes Herz umfaßt die ganze Welt und kennt keine Grenzen. Das ist es, was seinen Schriften die Wärme gibt, die ihm die Herzen seiner Leser gewinnt. Das ist es auch, was ihn siegen läßt über die kalte Welt derer, die ihn bei ihrer reinen Verstands- und Geschmackskultur so tief unter sich sahen, wie der lieblose Ferdinand Avenarius, dessen nüchterne Kühle unsre Seelen frieren macht. Hier bewahrt sich das ewige Wort des Paulus von der Allmacht der Liebe: „... Und hätte der Liebe nicht, so wär er ein tönendes Erz und eine klingende Schelle!“

Weil also May das Unentbehrliche der gestaltenden Phantasie und das Ewige der Liebe hat, deshalb ist er der Liebling unsres Volkes geworden, und weil diese beiden Kräfte die wesentlichsten, grundlegenden seines künstlerischen und erzieherischen Wirkens sind, so erklärt sich aus diesen seine Wirkung auf unverdorrene, unverbildete, schlichte, naive und — echt deutsche Gemüter. Liebe erweckt Gegenliebe. Dem Geliebten aber verzeiht man seine menschlichen Schwächen. Deshalb sehen alle die, deren Herzen sich

an Mays Liebe entzündet haben, auch liebend hinweg über mancherlei zugestandene Unzulänglichkeiten seiner Werke. Das ist nicht Urteilslosigkeit, sondern gerechte Einschätzung, die das Wesentliche zur Herrschaft bringt. Das ist wahrhaft „gebildet“, wenn Paul de Lagarde recht hat, daß gebildet sein bedeutet: „Wesentliches vom Unwesentlichen unterscheiden und das Wesentliche ernst nehmen.“

